هيغل



عِلمُ ظُهُور العَقل

ترجمة:
مُصطفى صفوان

دار الطليعة - بيروت

عِلم ظهور العقل

بيروت ـ لبنان
ص . ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠-١-٩٦١

الطبعة الأولى: حزيران (يونيو) ١٩٨١
الطبعة الثانية: نيسان (إبريل) ١٩٩٤
الطبعة الثالثة: شباط (فبراير) ٢٠٠١

غورغ ڤيلهلم فريدريش هيغل

علم ظهور العقل

المجلد الأول

ترجمة

مصطفى صفوان

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

فهرست

[هذا الفهرست من وضع هيغل، نقلناه كما هو وإن خرج عما جرت به العادة.]

تصدير: عن المعرفة العلمية.

كلمة المترجم

صدر **علم ظهور العقل** عام ١٨٠٧ مشتملا على تصدير طويل كتبه هيغل بعد أن فرغ من تحرير الكتاب ثم على مقدمة وستة اقسام، هي: **الوعي**، **الوعي بالذات**، **النُطْق**، **العقل**، **الدين**، **المعرفة المطلقة**[١]. واحتوى كل قسم - عدا الأخير الذي هو بمثابة الخاتمة - على فصول متفاوتة الطول. ولا يضم هذا المجلد سوى ترجمة التصدير والمقدمة مع القسمين الأولين. فإني وإن دفعني إلى هذه الترجمة ما يشبه الرغبة في تجديد الثقة باللغة العربية بعد أن تخاذل أهلها، قد أعجزتني المشاغل عن إتمامها. لعل المستقبل يتسع لإنجاز هذا العمل الذي كم كنت أود لو أهديته إلى شاعر من فلسطين عرفته بالقاهرة في ليلة فاصلة - كهذه - بين عام يدبر وعام يقبل بالمجهول، كان يدخر له الموت شهيداً.

يبقى أن نشر هذه الصفحات، على قصورها، يبرره من الوجهة العلمية أن التصدير المشار إليه قد ضمنه هيغل أوفى شرح لمذهبه حتى كثر نشره على حدة في عديد من اللغات، كما تضمنت مقدمته أوضح بيان لمنهجه، وتضمن القسمان الأولان تطبيقات تعد بين أهم تطبيقات هذا المنهج وأشدها دلالة على مراد المؤلف، ألا وهو: قيادةُ الوعي المشترك بين كل من قال «أنا» إلى المعرفة الفلسفية، هذا من جهة، ثم من جهة أخرى الخروجُ بالوعي الفردي المحبوس في نفسه من عزلته والعلاءُ به إلى الشركة العقلية أو الروحية. أضف أن هذه الصفحات مثل عَمَلي على ما ينبغي اتباعه من أجل التغلب على ما يحفل به النص الألماني من صعوبات تبدو مستعصية على اللغة العربية، لا بل مُنَفِّرةً لها،

---

(١) يكاد يكون من المحقق اليوم أن هيغل، في تصميمه الأول للكتاب، كان ينتوي الوقوف عند الأقسام الثلاثة الأولى وأن الأقسام الأخرى إضافة من بعد - وهو ما يبرر صدور بعض الترجمات في جزأين، كالترجمة الفرنسية أو الإيطالية.

وعلى ما ينبغي الالتزام به في ترجمة أمثال هذه النصوص الكبرى، المكوِّنة للعقل الإنساني. وأول التزام هو الحفاظ بقدر الإمكان على رونقها الأدبي وفخامتها؛ فلقد قيل إن المسيحية لم تفلح في غزو الصين لأن اليسوعيين لم يفلحوا في ترجمة التوراة إلى اللغة الصينية ترجمة يقبلها المتأدبون، لذا سموها «لغة الشيطان».

هذا وقد اتبعت في هذه الترجمة النص الألماني الذي حققه هوفمايْستر كما صدر في الطبعة الخامسة عن دار فليكس ماينر، هامبورج، ١٩٥٢. سوى أني رأيت فائدة في الاحتفاظ بعناوين الفقرات كما وردت في طبعات لاسون الأولى وإن لم تكن من وضع هيغل نفسه. كذلك لم يكن بد من أن تصحب الترجمة هوامشُ تعين القارىء على تتبع الخيط الذي يسرده المؤلف وإن لم تطمع في إعفائه من الجهد وهو بسبيل كتاب لا ينكر أحد صعوبته بل استغلاقه في بعض المواضع ولا يتيسر فهمه إلا عند القراءة الثانية: وليس لأي قارىء بل لمن وعى أن إعمال الفكر إنما يعني خضوعه أولا. جميع الهوامش إذاً من وضع المترجم إلا إذا نص على غير ذلك. كذلك ما ورد في المتن بين معقفين. ولم أر داعيا للتحرج في الاستعانة، كلما دعا الأمر، بالهوامش الثمينة التي ذيل بها چان هيپوليت الترجمة الفرنسية؛ كما استفدت كثيراً من ترجمة نْجرى المُحْكَمة الدقيقة إلى اللغة الإيطالية، وإلى حد أقل من الترجمة الانجليزية التي وضعها أخيرا (بعد ترجمة بيْلى المأثورة) ميللر، لصدورها بعد الفراغ من هذه الترجمة.

ولا يحتاج **علم ظهور العقل** بعد ذلك إلى تعريف طويل. فمن المعلوم أن هيغل قد استجمع فيه أطراف فكره لأول مرة بعد أن كرس الشطر الأول من سنوات شبابه في دراسات وتأملات تنوعت أبوابها من اللاهوت إلى الفلسفة إلى السياسة. غير أن هذا الاستجماع لم يأت عَرْضا للنسق أو المذهب الهيغلي (فهذا ما يتم بعد ذلك في **المنطق**) بل اتخذ شكل الرجوع على خبرة الوعي - سواء بموضوعه أو بذاته - رجوعا يبين كيف كان التناقض في كل مرحلة من مراحل هذه الخبرة حافزا إلى تجاوزها، حتى يصب الكل في هذا الكتاب الذي يتم إذاً بظهوره ظهورُ العقل وتصبح الفلسفة حكمة بالفعل لا محبةً للحكمة[1]. وهذا

(١) كان هيغل، بعد أن شرح الظهور، يعتزم التثنية بكتاب يشرح فيه النسق. لهذا صدر **علم ظهور العقل** على أنه الجزء الأول من كتاب أوسع عنوانه: **نسق العلم**. لكن هذا الجزء الثاني لم ير الضوء.

كلام لا شك يقبل المراجعة. ولكن الذي لا شك فيه هو أن الفلسفة لم تعد مع هيغل نظرية مجردة بل خبرةً، خبرةً كأن التاريخ يتكرر فيها، ثم هي بعد ذلك خبرة منطقية، بمنطق جديد: هو المنطق الجدلي. ولا شك أيضاً في أن **علم ظهور العقل** مُفْتَرَقٌ تشابكت فيه نتائج الفكر الفلسفي القديم بجميع منازع الفكر الحديث. لهذا أقبلت على ترجمته: أملاً في استئناف الصلة بين اللغة العربية والفكر الغربي بعد أن انقطعت أو كادت منذ أن نقل أرسطو إليها (وإن كان الربيع لا يُقْبل بعندليب واحد)، ثم رغبةً في اكتشاف ما تدخره لغة الضاد من طاقات تتسع لأساليب الفكر الحديث، بدت لي في خضم النكبات التي نزلت بالوطن العربي ألزم من طاقات البترول.

إن التأخر الثقافي هو كل التأخر. فالألزم اليوم أن نقرأ.

بيروت في ١٩٨٠/١٢/٣١.

ترجمة لغلاف الكتاب عند صدوره للمرة الأولى

نسق العلم

ألـفـه

غ. ڤ. ف. هيغل

الجزء الأول

علم ظهور العقل

بامبرغ - ڤورتبورغ
نشر يوزف أنطون جوبهارت
١٨٠٧

تصدير

[أ] جرى العرف أن يصدر المؤلف كتابه بكلمة يشرح فيها مراده والحافز الذي حفزه إلى وضعه والصلات التي تربط في رأيه بينه وبين ما سبقه أو عاصره من المؤلفات. مثل هذا الإيضاح نافلة حين يكون الكتاب كتابا فلسفيا، لا بل هو يعارض طبيعة المبحث الفلسفي ولا يوائمه. ذلك أن كل ما يمكن أن تتسع له المقدمة من الفلسفة: العرض التاريخي للمنحى ووجهة النظر، للمحتوى العام والنتائج، ثم القضايا المسرودة من غير رابط ولا برهان عن الحق - كل هذا لا يمكن أن تكون له أدنى قيمة كمنهج في عرض الحقيقة الفلسفية. ثم إن الفلسفة إذ كان مقرها بحكم ماهيتها هو عنصر الكلية الشاملة للجزئي، فإنها لتبدو أقدر من أي علم آخر على الإعراب في غايتها أو فيما تنتهي إليه من النتائج عن الشيء نفسه في تمام ماهيته، وبالقياس إلى هذه الماهية ينبغي أن يكون ترتيب الكلام تابعا لا حاكما. هذا في حين أنا إذا نظرنا على العكس إلى الفكرة الشائعة عن التشريح مثلا (أي المعرفة المنصبة على أجزاء الجسم بغض النظر عن علاقاتها الحيوية)، لرأينا بأنا كذلك ملزمون بأن نولي الجزئي انتباهنا؛ ولرأينا أيضاً أن مثل هذا الحشد من المعارف الذي لا غبن عليه إن لم يحمل اسم العلم لا يختلف عادة الحديث فيه عن الهدف وعما إليه من أمثال هذه العموميات اختلافاً بينا من الأسلوب التاريخي المحض الذي لا يقوده تصور معقول والذي نتحدث به عن المحتوى نفسه، كالأعصاب والعضلات، الخ. فأما الفلسفة فيختلف موقفها اختلافا كليا إذا اتبعت مثل هذا الطريق بينا هي تعلن قصوره عن بلوغ الحقيقة. [١]

كذلك تحديد الصلة التي يرى مبحث فلسفي ما وجودها بينه وبين المحاولات الأخرى المتصدية لذات الموضوع: فبه يدخل نوع من الانتباه غريب عن [٢]

الموضوع نفسه ويخفت الضوء الذي تعتمد عليه رؤية الحقيقة. فكلما صلبت الفكرة الشائعة عن التضاد بين الصحة والخطأ زاد توقعها أن يأتي النظر في مذهب فلسفي ما إما بالقبول وإما بالرفض وعميت عن أن ترى وراء مثل هذا النظر شيئاً عداها. فهي لا تعقل نمو المذاهب الفلسفية على أنه نمو متدرج للحقيقة، بل هذا التباين عندها ليس إلا علامة على التناقض. إن البراعم تختفي إذا تفتح الزهر وإنه ليحق لنا القول بأن الزهرة تدحض البرعوم. كذلك الثمرة إذا ظهرت دحضت الزهرة كأنها صورة زائفة من صور وجود النبات تحل هي محلها كأنها حقيقته. فكل شكل من هذه الأشكال لا يتميز فقط من الأخرى بل يصدها صدا لأنها على تنافر فيما بينها. ومع هذا فطبيعتها السائلة تجعل منها أيضاً لحظات من وحدة عضوية يزول فيها التنافر، ولا يزول وحسب بل إن كلا منها لتصبح لها ضرورة كضرورة الأخرى، وهذه الضرورة المتساوية هي حياة المجموع. فأما النقض المنصب على هذا المذهب الفلسفي أو ذاك فلم يألف أن يتصور نفسه على هذا النحو، كما أن الوعي الذي يشهد هذا النقاض لا يعرف كيف يحرره من هذه النظرة الواحدة الجانب أو كيف يجنبه إياها، ولذا غبي عن وجود التلازم الضروري وراء ما يبدو أنه الصراع الذي يتناهب الكائن الواحد.

[٣] إن المطالبة بمثل هذه التوضيحات والاستجابة لهذه المطالبة سرعان ما يحتلان المقام الأول: أمن الممكن أن يتجلى المغزى الباطن للمبحث الفلسفي بأحسن من تجليه في غايته ونتائجه؟ ثم هذه، هل تمكن معرفتها بالدقة إلاّ بالمقارنة مع ما تطلع به ثقافة العصر في ذات المجال؟ نعم، ولكن لو كان معنى ذلك أن هذه العملية تزيد عن أن تكون الخطوة الأولى نحو المعرفة، لو كان معناه أن نرى فيها هي المعرفة الفعلية، لوجب عدها بين الحيل التي لا تنفع إلا في الدوران حول الشيء نفسه مع الجمع بين إهماله الفعلي وبين مظهر العمل الجدي. فما تستوعب **الغاية** الشيء وإنما يستوعبه **تحققها**، **والنتيجة** وحدها ليست الكل **المكتمل فعلا** إذا هي عزلت عن الصيرورة. فكما أن الغاية في ذاتها ليست إلا الكلي المجرد من الحياة، كذلك النزوع لا يعدو أن يكون دفعة ما يزال ينقصها كمالها الفعلي، وأما النتيجة المجردة فهي الجيفة التي تركها النزوع وراءه. والأمر كذلك فيما يتعلق **بالتباين**: فهو بالأحرى **فصل** بين الأشياء المتباينة، خط يقع

حيث ينتهي الشيء، أو هو ما خرج عنه وليس إياه. فمثل هذه المصنفات حول الغاية والنتائج وحول تباين المواقف الفلسفية وما يستحقه هذا أو ذاك من التقدير ربما كانت أقل صعوبة مما يتراءى لأنها تتوقى الشيء بدل أن يَرْكُزَ جهدُها فيه ولأن مثل هذه المعرفة تتناول دائما شيئاً آخر وتبقى بالأولى أسيرة نفسها بدل أن تثبت على مقربة من الشيء وتسلم قيادها له. إن لمن السهولة بمكان أن نبدي آراءنا فيما انطوى على محتوى جوهري متماسك، فأما إدراكه فأقل سهولة، وأما الأمر الأصعب فهو الجمع بين اللحظتين السابقتين بإبرازه إلى الضوء مشروحا شرحا علميا.

[٤] إن التثقف، إن الخروج من مباشرة الحياة الجوهرية[١]، يجب أن يبدأ دائما باكتساب معرفة المبادىء الأساسية ووجهات النظر **الكلية**: بصعودٍ من الشيء إلى **فكرة الشيء في عمومها**، دون نسيان الأسس التي ينبني عليها إثباتها أو رفضها، بإدراكٍ للوجود العيني في رحابته وثرائه **حسب خواصه**، مع الدراية بكيف نصدر فيه رأيا مؤسسا تأسيسا حسنا وحكما جدياً. ولكن هذه البداية من الثقافة لا تلبث أن تترك المجال لجد الحياة في ملائها جداً ندخل به في خبرة الشيء نفسه، فإذا نفذت بعد ذلك دقة التصوّر[٢] إلى غور الشيء، عرف ذلك الضرب من المعرفة ومن الرأي أن يلزم محله الصحيح في غمار الأحاديث.

[٥] إن الحقيقة لا يمكن أن توجد على وجه آخر سوى النسق العلمي الذي تنتظم فيه. والمشاركةُ في هذا الجهد، تقريبُ الفلسفة من صورة العلم، تلك الغاية التي ببلوغها يحل للفلسفة أن تطرح اسمها من حيث **هي محبة** للحكمة لتصبح **كمال** المعرفة بالفعل، هي غايتي ههنا. وتكمن الضرورة الباطنية التي تملي صيرورة المعرفة علما في طبيعة المعرفة نفسها، وشرح هذه القضية شرحا وافيا لا ينفصل من تقديم الفلسفة نفسها. وأما الضرورة **الخارجية** من حيث نتصورها تصورا كلياً بغض النظر عن محتملات الشخص وعن الملابسات الفردية، **فهي هي** تلك

(١) والمراد هو الوحدة الأولى بين الكائن الحي ودنياه لا يتوسط بينهما فكر أو رجوع من الأول على نفسه.

(٢) والمراد به دائماً هو التصور المعقول الذي لا يُنال إلا بالعلم، أي ضد التخيل لا مرادفه. ومؤدى الفقرة أن المعرفة كائنة بالكلي وأن أولها الظن بالمعنى الذي أطلقه افلاطون (انظر محاورة **مينون**) وآخرها العلم.

الضرورة عينها من حيث كونها هناك[١]. فلو أمكن أن نبين أن عصرنا قد آن به أوان ترقية الفلسفة إلى العلم، لكان ذلك التبرير الوحيد الحقيقيَّ للمحاولات الرامية إلى هذا الهدف، بتوضيح ضرورته وبتحقيقه تحقيقا كاملا في ذات الوقت.

[٦] الوجه الصادق للحقيقة قد أقمناه إذاً في كونها علما، وهو ما يعدل قولنا: إن **التصور** وحده هو العنصر الذي ينبني فيه وجود الحقيقة. وإني لأعلم إلام يناقض هذا القول فكرةً أخرى تغالي ادعاؤها بقدر انتشارها في اعتقاد معاصرينا، ويناقض نتائجَها، لذا أفاد أن ندلي بكلمة في شرح هذا التناقض وإن لم تزد قيمتها ههنا عن أن تكون توكيداً محضا شأنها شأن الرأي النقيض. - لو أن الحقيقة كان وجودها فيما يسمى أو بالأحرى على النحو المسمى بالحدس حينا وحينا آخر بالمعرفة المباشرة للمطلق، بالدين، بالوجود (لا الوجود في عين الحب الآلهي بل ذات وجود هذه العين)، لو أن الأمر كذلك لكانت الإبانة عن الفلسفة تستلزم، بحسب هذا الرأي، لا شكل التصوّر بل شكلا ضده: فلا يجب أن نتصور المطلق وإنما أن نحسه ونحدسه، وحدسه هذا أو حسه - دون تصوره - هما اللذان ينبغي ان تكون لهما الكلمة وأن تعرب عنهما العبارة[٢].

[٧] لو أنا تعقلنا ظهور مثل هذا الاقتضاء في أشمل مغزاه وسددنا فيه النظر من الطابق الذي بلغه **العقل الواعي بنفسه في الوقت الحاضر**، لرأينا أن هذا العقل قد جاوز الحياة الجوهرية التي كان يحياها في عنصر الفكر: جاز إيمانَه الأول المباشر، جاز الرضا وجاز الأمن اللذين كان يكفلهما للوعي الوفاق بين العقل والماهية ويكفلها حضور هذه الماهية حضوراً كلياً في الباطن والخارج على السواء. وما جاوز العقل تلك الحالة وحدها إلى الطرف النقيض، ألا وهو الرجوع بنفسه على نفسه دون ما جوهر، بل هو قد جاوز أيضاً هذا الطرف. فما وقف الأمر عند فقدان حياته الجوهرية، بل هو أيضاً وعي بهذا الفقدان وبالتناهي

(١) **الكون هناك** هو كون الشيء كما يعرض: مستقلا عن غيره ومستقلا بالتالي عن كل لزوم. ورأينا ترجمته في بعض المواضع **بالوجود**.

(٢) يشير هيغل في هذه الفقرة إلى المذاهب اللاعقلية التي انتشرت في الفلسفة الألمانية بعد كانط: **فالحدس** قد شاع على أفراد الرومانتيكيين جميعا، أما **المعرفة المباشرة والوجود** ففيهما إلماع إلى جاكوبي الذي كان هجل قد نقده في مقال عنوانه: «الاعتقاد والعلم»، وأما **الدين والإحساس** فيرميان إلى شلايرماخر الذي تحدث عنه هيغل في هذا المقال أيضاً.

المضروب عليه[1]. وإنه إذ يرد على هذا السقوط وإذ يعلن تعسه ويهيل عليه اللعنات، ليطلبن من الفلسفة لا **المعرفة** بما هو إياه بل السبيل إلى استرجاع تلك الجوهرية المفقودة وذلك الوجود الصلب الذي لا شرخ فيه؛ وليس على الفلسفة حتى تُكمل هذه المهمة، ليس عليها أن تفك أجزاء الجوهر المتعاشقة وأن ترقى بهذا الجوهر إلى الوعي بالذات، ليس **لها** أن تقود الوعي المختلط إلى النظام المكتسب بالفكر وإلى بساطة الجوهر، بل بالأولى ان تخلط ما يفرق بينه الفكر وأن تكبت التصور الذي يدخل به التمييز وأن تستعيد **الاحساس** بالماهية، ليس لها أن تأتينا **بالنفاذ** العقلي، وإنما المطلوب **الحشو**: الجهال، القداسة، الأبدية، الدين، الحب – هاتيك هي الطعم المنشود حتى يتنبه الحنين إلى العض؛ النشوة لا التصور، الحماسة المشتعلة دون الضرورة المتأدة المتدرجة للشيء، هاتان هما ما ينبغي أن تنحصر فيه القوة السائدة للجوهر، الفائضة بنعمه.

[٨] ولا يخلو هذا الاقتضاء من أن يصحبه جهد مضن وحمية حارقة أو تكاد من أجل انتزاع النوع الانساني من أسره في المحسوس والمبتذل والفردي، ومن أجل السمو بنظره إلى النجوم. كأن الناس وقد نسوا الآلهيات نسيانا مطبقاً باتوا كالدود على وشك أن يقنعوا بماء وتراب. كأنما كان زمان حظي فيه الناس بسماء مرصعة بكنوز من الفكر والأخيلة. في هذا الزمان كان لكل موجود معنى مرسوم في خيط الضوء الذي يربطه بالسماء، وكان البصر بدل أن يقيم في هذه الدنيا يزلف إلى ما علاها، إلى الماهية الآلهية، إلى حضور وراء حضور الدنيا – إذا استقام هذا التعبير. كان العقل لا ترتد عينه إلى ما هو أرضي ولا تمكث فيه إلا مكرهة. لهذا لزم وقت غير قصير حتى يتطرق جزء من هذا الجلاء المنسوب إلى السماويات وحدها في حاسة الدنيويات، قبل أن يحظى الانتباه إلى الحاضر بما هو كذلك – هذا الانتباه الذي أطلق عليه اسم **الخبرة** – بشيء من القيمة والاهتمام[2]. واليوم يبدو أن الاحتياج إلى العكس:

---

(١) أي هو قد خرج من الإيمان الساذج السائد في العصور الوسطى حين كانت الأرض والسماء كأنهما متحدان اتحادا جوهريا إلى الضد، وهو انعكاس الفكر أو رجوعه على نفسه. ثم هو بعد ذلك واع بهذا الفقدان ويتحيل على الجوهرية المفقودة حتى يستردها.

(٢) إشارة إلى الأثر القاطع الذي كان لعصر النهضة بما نعلمه من مناداتها بالملاحظة والتجربة.

أن الحسي قد توغلت جذوره في الأرض حتى لم يعد بد - أو هكذا نخال - من عنف مماثل كي يُرَدَّ عنها. العقل يلوح خالي الوفاض حتى أنه كما يتوق المسافر في الصحراء ولو إلى قطرة من الماء كذلك يتوق هو، كي يستريح، ولو إلى خصاصة من الإحساس بالآلهي عموما. وبسهولة رضاه نقيس مدى هزاله.

[٩] غير أن هذا التعفف في التلقي وهذا الشح في العطاء لا يليقان بالعلم مهما كانا. فمن سعى وراء الحشو الكلامي وحده، من شاء إلا ان يغرق في الضباب وجوده على هذه الأرض ويغرق فكره وأن يسترسل في المتعة المبهمة بهذه الألوهية الأبهم، لهذا في وسعه أن ينظر حيث أراد فلن يصعب عليه الظفر بموضوع يتشبب به. فأما الفلسفة فواجبها الحذر من أن تكون لغوا.

[١٠] هذه القناعة الزاهدة في العلم حقها بعدُ أقل في أن تدعي أن مثل هذه الحماسة وهذه الحلكة أمر يعلو على العلم. فالخطب النبيئة تعتقد ملازمة مركز الشيء نفسه وغوره، إنها تصافح القانون(الحدّ) بنظرة فيها الازدراء وتُعرض إعراضا متعمداً عن التصور والضرورة كما تشيح عن الانعكاس الفكري المقيم في التناهي وحده. ولكن كما أن هناك امتداداً خاوياً فهناك كذلك عمق خاو؛ كما أن هناك امتداداً للجوهر ينتشر في كثرة متناهية دون ما قوة تجمع هذه الكثرة وتحفظها، كذلك هناك شدة بغير محتوى، تسلك كأنها قوة خالصة مطلقة الضمور، وبذا لا تفترق من السطحية. فقوةُ العقل إنما مقدارها بمقدار تَحَقُّقِه خارج نفسه، وعمقُه ليس من العمق إلا بمقدار جرأته على الانفساح وعلى الضياعَ في انتشاره. ثم إن هذه المعرفة الجوهرية المستغنية عن التصور، حين تدعي إغراق الذات الجزئية في الماهية وتدعي التفلسف تفلسفا صحيحاً قدسياً، تخفي عن نفسها أنها بدل عبادة الله، أنها بهذا الازدراء للاعتدال وللتحديد، إنما تترك طورا المجال حرا في نفسها لكل المحتويات الممكنة وتترك طورا آخر المجال حرا فيه هو لأهوائها. إن الذين أسلموا حبلهم لاختمار الجوهر من غير ضابط يظنون أنهم إذ يقبرون الوعي بالذات ويصدفون عن الفهم، فَهُمْ أهل الله ينفث فيهم الحكمة وهم نيام، وما تلقوا ولا ولدوا في سباتهم سوى الأحلام.

[١ ثم إن لمن السهل إذا تركنا هذا كله أن نرى أن عصرنا يؤذن بميلاد وأنه عصر انتقال. فدنيانا قد انفطر فيها العقل عن الناموس الذي هيمن على

الأشياء حتى قريب، وشرع يتركها تهوى في بئر الماضي، وشرع هو في الصيرورة. والحق أن العقل لا يجمد قط بل هو مدفوع دائما بحركة مطردة، سوى أن الأمر معه كشأنه في التمخض: فبعد التغذية الطويلة الصامتة إذا الزيادة المتصلة في النمو ازديادا كميا تنقطع فجأة مع الشهيق الأول انقطاعا كيفيا ويخرج المولود إلى الضوء. كذلك العقل الذي يتهيأ لشكله الجديد بعد نضوج صامت طويل: فهو يفت بنيان عالمه القديم كسرا كسرا دون أن تنم عن هذا التقوض إلا عوارض متفرقة؛ فالنزق والملل اللذان يغزوان ما يتبقى من القديم ثم الإحساس الغامض بمجهول يقترب، تلك هي العلائم المؤذنة بأن جديدا في الطريق. ولكن هذا التفتيت الذي استمر حقبة دون أن يغير من صورة الكل لا يلبث أن يطلع عليه الفجر فإذا قسمات العالم الجديد تتبين في نوره دفعة واحدة.

[١٢] غير أن هذا الجديد لا يزيد حظه من الكمال بالفعل[١] عن حظُ الوليد، ومن الجوهري ألا نهمل هذه المسألة. إن الانبثاق الأول إنما يتمثل فيه وضع الكائن المباشر أو تصوره، ولكن شتّان بين تصور الكل والكل نفسه: البعد بينهما كبعد البناء عن أن يكتمل متى ضرب أساسه. وهل نقنع لو طلبنا أن نرى شجرة بلوط متينة الجذع، منتشرة الفروع، كثيفة الورق فلم نر إلا بذرة؟ كذلك العلم - وهو تاج مملكة العقل - يبدأ غير مكتمل. فنشوء العقل الجديد نتاجٌ ينتهي إليه تحول واسع المدى في صور الثقافة بأشكالها المتنوعة، مكافأةٌ يسلم إليها مسار وعر متشعب وجهد لا يقل مشقة وألما. إنه الكل وقد انطوى في نفسه خارج التتابع الزمني وخارج استطالته وصار تصورا بسيطا عن هذا الكل. ولكن كمال هذا الكل البسيط كمالا فعليا إنما يقوم في أن تعود اللحظات التي صارت إليها الأشكال السابقة فتأخذ في النمو ثانية وتكتسب شكلها الجديد - ولكن في عنصرها الحديث وبالمعنى الذي صار لها[٢].

[١٣] فبينا يظهر العالم الجديد أول ما يظهر في صورة بسيطة، ككل لا زال خفيا

---

(١) بمعنى الاكتمال أو تمام الوجود بالقوة حسب التعبيرات المأخوذة عن أرسطو، فهو ضد الكمال بالتخيل الذي قد يصرف صاحبه على العكس عن تحقيق مقدوره.

(٢) يبدأ هيغل هنا نقد فكرة شللنج عن المطلق: فهي نهاية تراث طويل ولكن معناها لا يكتمل إلا بتنميةٍ تُبرزه في ضوء جميع التطورات السابقة.

مضمرا وراء تصور الكل، ترى الحياة المنصرمة لا يزال ثراؤها ماثلة ذكراه في الوعي الذي يفتقد في الشكل النابت سعة المحتوى وتَفَصُّله، ويفتقد فيه بالأخص إتقان الصورة الإتقان الذي يسمح بتحديد الفروق تحديدا لا شبهة فيه وترتيبها على حسب نسبها الثابتة. بغير هذا الإحكام تنقص العلم **المعقولية** الكلية ويظهر بمظهر السر المقصور على الخاصة: «سر» لأن العلم إلى هنا لا وجود له إلا في تصوره، حاضر حضورا محصورا في دخيلته؛ «مقصور على الخاصة» لأن الغرابة تلصق به مادام محتواه مطويا. فما تحدد التحديد الأوفى هو وحده الذي يدخل بذلك عينه دائرة العلن ويدنو للفهم ويسوغ تعليمه وتمليكه للجميع. فصورة العلم المعقولة هي طريق العلم المفتوحة أمام الجميع، على السواء. وإدراك المعرفة المعقولة عن طريق الفهم[1] هو ما يقتضيه الوعي المقترب من العلم اقتضاء مشروعا؛ لأن الفهمَ هو الفكر أو الأنا الصرف بوجه عام؛ والمفهوم هو ما قد سبق حصوله للمعرفة، هو العنصر المشترك بين العلم وبين الوعي المقبل عليه، فيتيح بذلك لهذا الوعي ان يشق سبيله نحو العلم.

[١٤] فالعلم الذي لم يزل في مرحلته الأولى دون أن تتبين بعد دقائقه وتكمل صورته، عرضةٌ لأن يوجه إليه مثل هذا النقد. ولكن لو أريد بهذا النقد النيل من ماهية العلم نفسها لكان نقدا ظالما، كما أن اقتضاء الكمال لو رفضناه لكان ذلك رفضا مردودا. هذا التعارض يبدو أنه العقدة الأولى التي تسعى الثقافة العلمية في عصرنا إلى حلها دون أن نتبين بعد كيف. ففريق يزهو بتنوع المواد ومعقوليتها، وفريق أقل ما يقال عنه هو أنه يزدري هذه المعقولية ويزهو بمعقوليته المباشرة للحدس وبألوهية محتواه[2]. ولكن الفريق الأول وإن أُكره على الصمت، سواء لوطأة الحقيقة وحدها أو لجلبة الحزب الآخر، وحس أنه مغلوب على أمره فيما يمس لب الشيء، لا يعرف مع ذلك الرضا: لأن مقتضياته عادلة

---

(١) سوف نرى ما معنى ملكة الفهم عند هيغل وما حدودها، ولكنه ينصر هنا حقوقها في وجه ادعاءات الحدسيين.

(٢) فريق المراد به فيشته الذي يظل المطلق عنده اقتضاء صرفا شأنه عند كانط الذي لا ننسى أنه أول من وضع مشكلة المطلق - بمعنى ما تتطابق فيه الذات والموضوع - وضعا حاسما، قاصرا هذا التطابق الذي يتمثل عنده في الأحكام المسماة **بالتركيبية الأولية** على الرياضيات والطبيعيات؛ فأما الفريق الآخر فيتمثل في شللنج الذي يستمسك بالمطلق استمساكا مجردا تمحي فيه اللحظات والفروق.

لكنها غير متحققة. فصمته إنما يرجع نصفا إلى غلبة العدو، ونصفا الى السأم واللامبالاة اللذين يستحوذان عادة على النفوس في إثر انتظار طال تهييجه دون أن يعقبه أقل تحقيق للوعود.

[١٥] فأما فيما يتصل بالمضمون، فالفريق الآخر يلجأ أحياناً أصحابه إلى طريق مستعجلة حتى يتسع لهم المجال. فهم يجلبون مادة ضخمة تستغرق كل ما سبق للمعرفة اكتسابه وتصنيفه، ثم إنهم إذ يفرغون انتباههم للغريب والشاذ بنوع خاص، لاحوا كأن جميع ما عداهما - أي جميع المعروف من قبل - يدخل في جعبتهم، كما لاحوا يملكون ما لم يزل مستعصيا على التبويب. وهكذا لا يتركون هنة إلا أخضعوها لفكرة المطلق التي تبدو بذلك كأنها بُعْدٌ مألوف في كل شيء ويبدو لها امتداد ناجح على جميع ما يتسع له العلم. ولكننا إذا قربنا النظر في هذا الاتساع، رأينا أنه لا يلزم من أن مادة واحدة قد تشكلت وتنوعت، بل هو على العكس تكرار عديم الشكل لما هو هو، يُطَبَّقُ على المواد المتنوعة تطبيقا يأتيها من الخارج وحسب، فيكتسب بذلك مظهرا متبرجا من التنوع. فلو أن التنمية لم تزد على هذا التكرار لصيغة بعينها، لما بارحت الفكرة الصحيحة في ذاتها صحة لا شك فيها طورَها الأول. ولو أن الذات في محاولتها الإبانة عن موضوعها لم تزد عن أن تلصق هذه الصورة الوحيدة الملازمة لنفسها بكل ما يقع بين يديها من المعطيات، ولم تزد الموادُ عن أن يُلقي بها من الخارج في هذا البحر النائم، لكان ذلك كله - شأنه شأن التخيلات الجامحة عن الموضوع - بعيدا كل البعد عن ان يحقق مطلبنا، وأعني به الثروة النابعة من الباطن أو اختلاف الأشكال اختلافاً يحتم نفسه بنفسه. فهذه الطريقة في التصرف هي بالأصدق شكلية ذات لون واحد ولا تنتهي إلى تمييز يمس المضمون إلا لأن المضمون قد سبقت تهيئته ومعرفته.

[١٦] ثم إن هذه الشكلية تريد بعد ذلك تفويت هذه الرتابة وهذه الكلية على أنها المطلق، مؤكدةً أن من لم يقنع بتلك الكلية التي تقترحها فلعجز منه عن أن يستحوذ على مبدا مطلق ويثبت فيه. فكما كان مجردُ إمكان تصور شيء ما تصورا مختلفا يكفي في دحض تصور آخر، أو كما كان هذا الإمكان وحده (الفكر الكلي) يحظي بكل ما للمعرفة المتحققة فعلا من القيمة الايجابية، كذلك نرى كل القيمة تنسب اليوم إلى الفكرة الكلية في صورتها هذه التي تخلو فيها من كل واقعية فعلية؛ فنحن نشهد اليوم إذابة لجميع ما قد تميز وتحدد، أو

بالأصح نرى التطويح بهذه الفروق في هاوية الفراغ تطويحا لا يصدر عن مقدمات ولا يسوق إليه تبرير باطني، نراه يجري مجرى المنهج النظري. فأن نتأمل شيئاً ما من حيث هو في المطلق معناه إعلان منا بأننا نَعَم نتحدث عنه الآن باعتباره شيئاً ما، فأما في المطلق (في أ = أ) فلا وجود قطعا لمثل هذه الأشياء لأن الكل فيه واحد. فالزجُ في مقابلة المعرفة المتميزةِ المتحققةِ أو الساعيةِ إلى هذا التحقق، المقتضيةِ إياه بتلك النبذة الفريدة من العلم التي مؤداها أن الكل يتساوى في المطلق - أو تقديمُ المطلق كأنه الليل الذي كل البقر فيه أسود، كما يقول التعبير الدارج - ذلك فِعْلُ الفراغ، فعلُه الساذج في المعرفة. فالاتجاه الشكلي الذي تتحامل عليه فلسفة العهود الجديدة وتقلل منه دون أن تمنع تولده المستمر في أحضانها[1]، لن يختفي من العلم مهما كان من معرفتها بقصوره وإحساسنا به ما لم تبلغ معرفة التحقق الفعلي المطلق إلى الإلمام بطبيعتها في وضوح لا مزيد عليه. ولما كان السبق بكلمة مجملة عما سوف يُحَقق تحقيقا مفصلا قد يلقي ضوءا يسترشد به فهم هذا التحقيق عينه، فمن المفيد أن نخط هنا ملامح التنمية المقبلة على وجه التقريب، وذلك ابتغاء في الوقت نفسه لتنحية بعض صور الفكر التي يقفُ تداولها عقبةً في وجه المعرفة الفلسفية.

[ب] إن رأيي - وهو رأي لن يبدو مبرره إلا عندما ينتهي شرح النسق [١٧
كله - هو أن الأمر برمته مداره هذه النقطة الجوهرية: أن نتعقل الحق وأن نعرب عنه لا باعتباره **جوهرا** ولكن باعتباره كذلك **ذاتا**. ويجب أن نلحظ في الوقت نفسه أن الجوهرية تتضمن الكلى أو تتضمن **حضور المعرفة حضورا مباشرا**، كما أنها تتضمن تلك المباشرة التي هي عند المعرفة **وجود** أو لقاء مباشر بالموضوع. فإذا كان تعريف الله بكونه الجوهر الفرد قد استنكره العصر الذي ظهر فيه هذا التعريف، فبعض السبب في ذلك راجع إلى الإيقان الغريزي بأن الوعي ينبلع في هذا التعريف بدل أن يصان؛ ولكن الموقف الآخر الذي يستمسك على العكس بالفكر من حيث هو فكر أو **بالكلية** بما هي كذلك، هذا الموقف أيضاً لا يختلف من تلك البساطة أو الجوهرية التي لا تدخلها حركة ولا اختلاف؛ فإذا ذهب الفكر مذهبا ثالثا فوحد بين نفسه وبين وجود الجوهر

(١) المراد به كانط إذ يبين نصيب قوالب العقل في تشكيل المعرفة وبنائها.

وتصور المباشرة أو الحدس على انها الفكر، بقي أن نعرف إذا كان هذا الحدس العقلي لا يسقط مرة أخرى في تلك البساطة الخامدة ولا يقدم الواقع المتحقق فعلا على نحو خال من التحقق الفعلي[1].

[١٨] إن الجوهر الحي هو الموجود الذي هو في الحقيقة ذات أو إذا أردنا التعبير عن نفس المعنى بصيغة أخرى فهو الموجود المتحقق فعلا ولكن من حيث يتحرك هذا الجوهر واضعا نفسه بنفسه أو من حيث هو نفسه الوساطة بين ذاتيته وأخرويته. فهو، بما هو ذات، **النفي البسيط الخالص**؛ ومن ثمت كان الانشقاقَ الذي ينقسم به البسيط شطرين أو التضعيفَ الذي يقابل ضعفا بضعف والذي يعود بدوره نفيا لهذا التفاوت الراكد ولما بين حدوده من التضاد. هذا التساوي البَنَّاء لنفسه بنفسه أو هذا الانعكاس على الذات عن طريق الأخروية هو وحده الحق، وليس الحق وحدة معطاة أصلا أو وحدة مباشرة بما هي كذلك. إنما الحق الصيرورة الذاتية والدائرة التي تفترض - وتملك - منذ المبدأ في غايتها منتهاها، والتي لا تتحقق تحققا فعليا إلا من خلال تفصلها ونهايتها.

[١٩] وعليه فالحياة الآلهية والعلم الآلهي لا غبار عليهما إذا هما وصفا بكونهما لعباً من الحب مع الحب[2]، ولكن هذه الفكرة تنحدر الى مستوى الخطابة الجوفاء بل إلى السقم إذا هي عدمت جد النفي وألمه وعدمت صبره وعمله. نعم، إن هذه الحياة في ذاتها هي المساواة الساكنة وهي اتحاد الذات بالذات اتحادا لم يدخل بعد دخولا جديا في الأخروية والمغايرة وفي الحركة الهادفة إلى تخطي هذه المغايرة. لكن قولنا: «في ذاتها» يعدل وضعها باعتبارها الكلية المجردة[3] وضعا نغض فيه النظر عن طبيعتها هي، ألا وهي كونها لذاتها، ونغضه بالتالي عن حركة الصورة الذاتية عامة. وإنا وقد ساوينا بين الصورة والماهية لا نملك بعدئذ إلا أن ننساق في خلط نظن فيه أن المعرفة تستطيع القناعة بما هو في ذاته أو

---

(١) هذه المواقف الثلاثة هي المشتملة على الترتيب في فلسفات سبينوزا ثم كانط وفيخته ثم شللنج.

(٢) نذكر القارىء بأن الفكرة التي يدور من حولها التصوف إن في الشرق وإن في الغرب هي فناء العاشق في عشقه وفي معشوق يفني كذلك فيه.

(٣) الكلية المجردة هنا هي كل ما تنطق به، كأن تقول: الله أو التاريخ أو التنبن أو ما شئت وضعه. وهذا الموضوع هو ما هو بذاته أو في ذاته.

بالماهية بينا تستغني عن الصورة، ونظن أن المبدأ الأساسيَّ المطلقَ أو الحدسَ المطلقَ يغنيان عن تحقيق تلك الماهية أو تنمية هذه الصورة. ولكن لزوم الصورة للماهية لزوماً لا يقل عن لزوم هذه لما هو في ذاته يحول دون تصور الماهية أو الإعراب عنها على أنها ماهية ليس إلا، أي جوهر مباشر أو حدس خالص يلم فيه الكائن الآلهي بذاته، بل على أنها أيضاً صورة، وصورة تملك كل الثراء الذي تتميز به الصورة المكتملة[1]. بهذا وحده يتم لنا تصورها والإعراب عنها باعتبارها واقعاً فعلياً.

إن الحق هو الكل. ولكن الكل ليس إلا الماهية في تحققها واكتمالها عن طريق [٢٠] نموها. فالمطلق يجب القول عنه: إنه في جوهره **نتيجة**، أي هو لا يصير ما هو إياه حقيقة إلا **في الختام**. في هذه الصيرورة تقوم طبيعته من حيث هو دخولٌ فعلي في الواقع، ذاتٌ أو إنماء لنفسه بنفسه. فإن لاح تناقض في تصور المطلق باعتباره في جوهره نتيجة، كفي أن نتدبر الاعتبار الآتي حتى يتبين أمر هذا المظهر: إن المبتدأ أو المبدأ أو المطلق في منطوقه الفاتح المباشر ليس سوى الكلي[2]. فلو أني قلت: **كل** الحيوانات، لما كان معنى ذلك أن علم الحيوان قد انتهى بهذه الكلمات، وَضْعُه. ومنه يتكشف بوضوح لا يقل نصوعا أن كلمات الآلهي والمطلق والأبدي، الخ، لا تنبيء بمحتواها؛ فالحق أن هذه الألفاظ وما شاكلها إنما تعرب عن الحدس بما هو المباشر. وكل ما زاد عن أن يكون لفظاً كهذه، ولو اقتصر على الجملة، يتضمن **صيرورة إلى الأخروية**، يجب بالتبعية تمثلها من جديد، أي هو وساطة[3]. ولكن هذه الوساطة على التحديد هي ما يثير فزعا كلمس المحرمات، كأنما كانت كل ممارسة لها لا تقتصر على القول بخلوها

---

(١) لسنا نخرج من الجوهرية إذا وضعنا ذاتا تدرك طبيعتها اللامتطورة في حدس ساكن، بل يبقى الأهم وهو تبيان الصورة التي بحسبها يحقق الكائن كماله بالفعل. المقابلة هنا بين الماهية والصورة قريبة منها عند أرسطو.

(٢) هذه الفقرة هي احسن ما يعين على فهم معني «الصورة» في ظاهريات هيغل: فهو من ناحية بداية أو بذره (وهو المعنى الذي يتفق مع المألوف حين نتحدث عن باب. «التصورات» في منطق أرسطو) وهو من ناحية أخرى نهاية أو «علم» بالمعنيين اللذين يجتمعان معا في هذه الكلمة كمصدر اسمي ومصدر فعلي على السواء.

(٣) الحمل المفيد أو الذي لا يقف عند تشبيه الماء بالماء يقول عن الشيء شيئاً غيره، وتبريره أو تعليله بمثابة تصور جديدٍ نامٍ لِما قد غرب بذلك عن نفسه أو صار إلى غيره.

من كل صبغة مطلقة وعلى أن تؤكد أنها قطعا لا محل لها في المطلق، تعني نزولا منا عن المعرفة المطلقة.

[٢١] ولكن الواقع أن هذا الفزع المقدس مصدره الجهل بطبيعة الوساطة وبطبيعة المعرفة المطلقة ذاتها. فما الوساطة إلا التساوي بين الذات وذاتها حال تحركه، بعبارة أخرى: هي الانعكاس على الذات، الأنا من حيث يوجد لذاته؛ هي السلب البحث، وإذا شئت ردها إلى تجريدها الخالص فهي **الصيرورة البسيطة**. فالأنا أو الصيرورةُ بوجه عام، فعلُ إجراء الوساطة، هو بالتحديد - نظرا لبساطته - المباشَرَةُ الآخذة في الصيرورة كما أنه المباشِر عينه. وعليه فنحن نتجاهل كنه النطق[1] إذا الانعكاس - وقد بُتَّ بينه وبين الحق - لم نتصوره كلحظة موجبة في المطلق[2]. إن الانعكاس هو الذي يرقى بالحق جاعلا منه حاصلا أو نتيجة، وهو أيضاً الذي يبطل ذاك التناقض الذي كان قائما بين الحق وصيرورته؛ فهذه الصيرورة تتسم بذات البساطة، ومن ثمت كانت لا تختلف من شكل الحق الذي يتميز بترائيه **بسيطا** في النتيجة؛ إنها - بعبارة أوقع - المردودية إلى البساطة. فإذا كان من الصحيح أن الجنين انسان **في ذاته**، فليس معنى هذا أنه كذلك **لذاته**: إن هو كذلك لذاته إلا من حيث آل نطقا تثقف ونما، **صنع** بنفسه ما هو إياه في ذاته. هنا فقط يكمن كماله أو واقعه الفعلي. ولكن هذه النتيجة هي ذاتها مباشرة بسيطة: لأنها الحرية الواعية بنفسها مستقرة في نفسها، لم تنح التناقض جانبا لتتركه وشأنه، بل وقفت بينها وبينه.

[٢٢] إن ما فرغنا من ذكره يمكن التعبير عنه بصيغة أخرى: ذلك أن النطق هو **الحركة المرتبة لهدف**. نعم إن تشييدنا لطبيعة نزعم علوها فوق الفكر المجهولُ حقه، ثم بوجه أخص نبذنا لكل غائية خارجية، قد أذاعا التشكك في كل صورة من صور **الغاية** أيا كانت. ولكن الغاية (بالمعنى الذي يعرف به أرسطو

---

(١) «النطق» من حيث هو قوة يعقل بها الإنسان. اخترناه مرادفا للألماني Vernunft, كما اخترنا «العقل» مرادفا لكلمة Geist, و«الفهم» لكلمة Verstand. وتخرج الفروق بينها من قراءة النص.

(٢) أي أن المطلق ليس الذاتية البحتة أو الجوهرية: «أ =أ»، بل من البيّن أنه حتى هذه المساواة نفسها إنما هي خروج من ألف عن ألف خروجا تنعكس بعده أو به على نفسها؛ ومن البيّن كذلك أن هذا الخروج والانعكاس فعل الأنا أصلاً.

الطبيعة بكونها الفعل المرتب لغاية)، الغاية بهذا المعنى **هي** الأمر المباشر **الساكن**، **هي** اللامتحرك الذي **هو نفسه المحرك**، وهذا اللامتحرك إذاً **ذات**؛ قدرته على التحريك، منظوراً إليها نظراً مجرداً، **هي وجوده لذاته** أو **هي** السلب الخالص. والنتيجة **هي** أيضاً البداية لأن **البداية غاية**. وبعبارة أخرى: إن الموجود بالفعل إنما يخضع وجوده لتصوره لأن المباشر - من حيث هو غاية - مشتمل في نفسه على ما هو أو على محض كماله بالفعل. هذا بينا الغاية المتحققة، أو الكامل بالفعل حال كماله، إنما هو حركة أو صيرورة آخذة في السفور؛ ولكن هذه المبارحة للسكون، أو هذا القلق، **هي** بالمعنى الصحيح الهو[١]: الهو المتساوي مع بساطة البداية ومباشرتها لأنه النتيجة، لأنه ما رجع إلى نفسه - وما إلا الهو يرجع إلى نفسه؛ والهو عدل المساواة و عدل البساطة اذ تحيل بنفسها إلى نفسها.

إن الحاجة إلي تمثل المطلق باعتباره **ذاتا** هي التي أجرت على أفواهنا قضايا [٢٣
من هذا النوع: الله هو السرمدي، أو هو النظام الخلقي للكون، أو هو المحبة...الخ. هذه القضايا تضع الحق على أنه ذات وضعا مباشرا ليس إلا، دون أن تُبين عنه باعتباره حركة الانعكاس على ذاته[٢]. فأنت تبدأ مثل هذه القضية بلفظ: الله. ولكن هذا اللفظ، **معزولا عما عداه**، ليس إلا صوتا خاليا من المعنى، اسما فقط. المحمول وحده هو الذي يخبرنا **ما هو الله**، هو الذي يملأ الاسم ويمده بمحتواه: بنهاية الجملة فقط تنقلب البداية الفارغة فتصبح علما حاصلا بالفعل. وإنا، وقد بلغنا هذا الموضع، ليستحيل علينا ألا نبرز السبب الذي من أجله لا نقنع بالكلام عن السرمدي وعن نظام الكون الخلقي، الخ.، أو - كما صنع القدامى - عن التصورات المجردة كالوجود والواحد وما إليهما، أي عما يحمل المدلول دون إضافة مثل ذلك الصوت **الخالي من المعنى**. ذلك

---

(١) ولا نقول الماهية لأن الماهية تلمح الى التعريف العقلي بينما الهو يلمح إلى الموجود من حيث يذهب مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل حسب صورته.

(٢) هذه القضايا تضع الحق باعتباره ذاتا من وجهة نظر العارف فقط، ولكنه لا يكون ذاتا بالمعنى الصحيح إلا إذا كان موضوعا لذاته.

أننا نبتغي بالتحديد من خلال هذا اللفظ نريد النصَّ على أن الموضوع ليس موجوداً ما أو ماهية أو كليا بوجه عام[١]، بل شيئاً له انعكاسه على نفسه، أي ذاتا. ولكنا حين نفعل ذلك إنما نستبق الأمور استباقاً: فالذات ههنا لم نزد على أن نجعل منها نقطة ثابتة، نقطة نعلق عليها - كأنها حامل - مختلف المحمولات. وهذا الحمل حركة يأتيها **من له معرفة بهذه الذات**، دون أن نستطيع - لهذا عينه - اعتبارها كحركة تنتسب انتساباً باطنياً إلى هذه النقطة نفسها. ومع هذا فهذه الحركة الخاصة هي التي بها وبها وحدها نُبَيّن عن المحتوى باعتباره ذاتا. إن الحركة إذا أجريت على النحو الموصوف هنا لا يمكن أن تكون حركة ذاتية، وإنه لا سبيل إلى اجرائها على خلاف هذا النحو ما دمنا نبدأ بافتراض النقطة الثابتة: إنها لن تكون إلا حركة تُضاف إلى الموضوع من الخارج. وعليه فهذا السبق الى تصور المطلق ذاتاً ليس التحقيق الفعلي لهذا التصور. لا بل هو يجعل هذا التحقيق الفعلي أمراً محالاً، لأن هذا الاستباق يضع الذات كأنها نقطة ثابتة بينما تحقيقها الفعلي هو على العكس حركة ذاتية.

إن بين النتائج المختلفة التي تخرج مما قلناه توا نتيجة يحسن إبرازها، ألا [٢٤]
وهي: أن المعرفة لا تكون معرفة واقعة فعلا إلا من حيث هي علم أو **نسق**، وأن على هذا النحو وحده ينبغي تقديمها. أضف إلى ذلك أن قضية أساسية أو - كما نقول - مبدأ أساسيا من مبادىء الفلسفة لا يصدق دون أن يسبق كذبُه صدقَه من حيث هو قضية أو مبدأ فقط، ومن حيث هو كذلك على التحديد. لهذا كان نقضه أمراً سهلاً. فنقضه يتلخص في بيان قصوره: وإنه لقاصر من حيث كونه الكليَّ أو المبدأ أو البدايةَ ليس غير. ولكن النقض لا يكون نقضاً وافياً إلا إذا صدر عن المبدأ نفسه ونُمِّيَ إبتداء منه، لأنه لا يقتصر حينئذ على كونه نتيجة أحكام غير مسببة تعارض المبدأ من الخارج. فالنقض بالمعنى الصحيح هو إذا تنمية للمبدأ الأول وتكملة لما به من النقص، ولكن بشرط ألا يعمي هذا النقض عن طبيعته فلا يرى إلا **الجانب السلبي** من فعله ويغفل عن التقدم الذي يحققه وعما تنطوي عليه النتيجة التي ينتهي إليها من الإيجابية. وعلى العكس: فالتحقيق **الإيجابي** للبداية - بالمعنى الصحيح لهذا

(١) كالصورة الأفلاطونية.

التحقيق - هو في الوقت نفسه مسلك سلبي بازاء هذه البداية، أي بازاء صورتها الواحدة الجانب التي تقصرها على كينونة **مباشرة** أو على كونها **غاية**[١]. وعليه فالتحقيق الفعلي يمكن النظر إليه باعتباره دحضا للأساس الذي ينهض عليه النسق؛ ولكن الأنصف أن نرى فيه دليلا على أن **أساس** النسق أو مبدأه ليس في الواقع إلا **بداية**.

[٢٥] فأما أن الحق لا يكون له تحقيق فعلي إلا كنسق وأن الجوهر في ماهيته ذات، فذلك ما يعرب عنه التصور الذي يعلن أن المطلق **عقل** - وهو التصوّر الأسمى الذي خُصَّ به الزمن الحاضر وخصت به ديانته. الكائن العاقل وحده هو المتحقق فعلاً، أي: هو الماهية، أو **ما هو في ذاته**، ثم هو **المتعلق** بنفسه **والمتعين**، **المغاير ذاته والكائن لذاته**، هو ما يبقى في ذاته خلال هذا التعين أو خلال أخرويته عن نفسه - أو هو **في ذاته ولذاته**. بيد أن هذا الكون في ذاته ولذاته يمثل بادىء الأمر **لنا نحن** أو في ذاته: فهو أولا **الجوهر** العاقل. ولكن من الضروري كونه كذلك **لذاته** أيضاً: معرفةً بالمعقولية وبذاته عقلاً، أي أن من الضروري كونه **موضوعاً** لنفسه وفي الوقت عينه موضوعا تنتفي عنه الموضوعية فورا وينعكس على نفسه. هذا الموضوع من حيث يُوَلِّد هو مضمونه العقلي ليس كائنا لذاته إلا بالنسبة إلينا نحن. ولكن إذا كان الموضوع نفسه له **أيضاً** وعيه بكونه لذاته، فلأن هذه الولادة الذاتية - التصور الخالص - **هي** في الوقت نفسه العنصر الموضوعي الذي يستقر فيه وجوده والذي به يغدو لذاته، في وجوده هذا، موضوعا منعكساً في نفسه. وإن العقل الواعي بتطوره على هذا النحو من حيث هو عقل، لهو **العلم**. العلمُ كمالهُ بالفعل والمملكة التي يشيدها لنفسه في عنصره الخاص.

[٢٦] إن **المعرفة الخالصة بالذات** في الأخروية المطلقة، هذا الأثير **من حيث هو كذلك**، هي أساسُ العلم وتربته، **المعرفةُ في كليتها**. ويفترض البدأ في الفلسفة وجود الوعي في هذا **العنصر** أو يقتضيه. غير أن هذا العنصر إنما يتلقى كماله وطابعه الشفاف من خلال حركة تطوره وحدها. فهو في حد ذاته العقلانية

---

(١) من البيّن أن من كتب مثلا: «الله لا منتاه»، إنما يبدأ مباشرة ببداية هي أيضاً غاية من حيث أن ذلك عينه هو المطلوب تبيانه.

البحتة، شأنه شأن الكلي الذي له وضع المباشرة؛ ومثل هذه البساطة إذ **توجد** بما هي كذلك، فهي التربة أو الفكر الذي مقره العقل وحده. وإذ كان هذا العنصر، هذا الوضع المباشر للعقل، هو لب العقل بوجه عام، فهذه المباشرة هي **الجوهريةُ وقد تحورت**، الانعكاسُ الذي - وهو على ما عليه من البساطة - يرى في نفسه المباشرةَ بما هي كذلك، **الوجودُ** الذي هو رجوع على نفسه[1]. وان العلم من جانبه ليقتضي من الوعي بالذات العلاء إلى هذا الأثير كيما تتسنّى له الحياة فيه وبه، وكيما ينبض. وعلى العكس، فمن حق الفرد المطالبة بأن يمنحه العلم ولو بالسلم الذي ييسر له بلوغ هذه القمة، ويرشده إلى طريقها في نفسه. وينبني حقه على الاستقلال المطلق الذي يعلم أنه حائزه في كل شكل من أشكال علمه؛ لأن الفرد في كل شكل من هذه - اعترف بها العلم أو لم يعترف وأيا كان محتواها - هو الصورة المطلقة أو قل هو **اليقين المباشر بنفسه**، ومن ثمت فهو - إذا آثرنا هذا التعبير - وجود غير مقيد بشرط. فإذا كانت وجهة نظر الوعي - وهي تقوم في معرفةٍ بالأشياء الموضوعية من حيث تقابله وبنفسه من حيث يقابلها - هي من العلم بمثابة **الآخر**، الطرف الذي يرى فيه الوعي قربه من نفسه أكثر مما يرى العقل المفتقد، فعنصر العلم على العكس ليس عند الوعي إلا افقاً بعيداً يفقد فيه امتلاكه لنفسه. فكل طرف من هذين يلوح للآخر كأنه عكس الحقيقة. ولو أن الوعي الطبيعي شاء التفرغ للعلم فورا لكان ذلك من جانبه محاولة جديدة من أجل المشي على رأسه، محاولة يقدم عليها دون أن يدري ماذا يدفعه إليها. ولو أنه قسر قسرا على هذا الوضع المقلوب وعلى المسير به، لكان ذلك عنفا يُفرض عليه بلا ضرورة ظاهرة ولا إعداد. ليكن العلم في نفسه ماشاء، فلسوف يتبدى في صلته بالوعي المباشر بالذات كأنه عكس هذا الوعي. بعبارة أخرى: إن الوعي بالذات إذ كان مبدأ وجوده الفعلي يقوم في يقينه بنفسه، فالعلم إذ يخرج عنه هذا المبدأ سوف يلبس صورة ما لا وجود له فعلا. وواجب العلم إذاً هو أن يؤلف فيما بينه وبين هذا العنصر، أو واجبه بعبارة أصوب هو أن يبين أن هذا العنصر ينتسب إليه ونحو انتسابه. فالعلم إذ ينقصه الكمال الفعلي ليس منه إلا المحتوى، المحتوى كأنه ما **في ذاته**، أو هو

---

(١) الوعي، بعكس العلم، يعلم وجوده مباشرة ولكنه يجهل تاريخه ولقد يجهل أن له تاريخا.

الهدف الذي لا يعدو أولا أن يكون هدفا **باطنيا**؛ فلا وجود له كعقل وإنما هو موجود في أول الأمر كجوهر عقلي. وإذن ينبغي على هذا الذي في ذاته أن يخرج من غلافه ويصير **لذاته**، وما يعني ذلك إلا أن هذا الموضوع **في ذاته** ينبغي عليه وضع الوعي بالذات كأنه وإياه أمر واحد[١].

[٧] هذه الصيرورة في **العلم بوجه عام** أو في **المعرفة**، هي ما يعرضه هذا العلم: **علم ظهور العقل**. فالمعرفة في أول نحو تكون عليه، أو **العقل** المباشر، هو ما خلا من النشاط العقلي، أي **الوعي الحسي**. ولكي تبلغ إلى المعرفة بالمعنى الصحيح أو لكي تولد عنصر العلم الذي هو عند العلم تصوّره الخالص، لم يكن بد من أن تجتاز هذه المعرفة طريقا مضنية. وهذه الصيرورة كما نعرضها في محتواها وبما سيتبين خلالها من الأشكال سوف تختلف مما قد نتوهمه أولاً من وصفنا كتابنا بكونه مدخلا للوعي غير العلمي إلى العلم، ولسوف تختلف أيضا من أن تكون وضعا للأسس التي ينهض عليها العلم، لا ولن تمت بسبب إلى هذه الحماسة التي تبدأ مباشرة - كأنها طلقة نار - بالمعرفة المطلقة وتتحلل من الأوضاع المختلفة معلنة إباءها أن تعلم شيئاً عنها.

[٨] إن قيادة الفرد في حالته الغفل إلى المعرفة مهمةٌ ينبغي فهمها بمعناها الأوسع وتقوم في تسديد النظر إلى الفرد الكلي، إلى العقل الواعي بنفسه خلال حركة تثقفه. فأما عن العلاقة بين هاتين الصورتين من صور الفردية، فالفرد الكلي تتجلّى فيه كل لحظة على النحو الذي تكتسب بحسبه صورتها العيانية وهيئتها الأصلية. فأما الفرد الجزئي فهو العقل غير مكتمل: شكل عياني من الكون هناك في جُمَّاعه، يغلب عليه تعين **واحد** بينا لا تزيد التعينات الأخرى عن أن تكون سمات ممحوة. العقل الأرقى مرحلةً يهبط في ناظره الوجود العياني الأدنى إلى لحظة لا تنفرد بقيمة خاصة؛ فما كان من قبل الشيء عينه ليس الآن إلا أثراً انطمر شكله وصار مجرد طيف من أطياف الظل. فالفرد الذي جوهره

(١) في هذه السطور يبدو هيغل،إذ يلحم العلم بالوعي بالذات، كأنه يسترجع الكوجيتو الديكارتي. ولكنا سوف نرى الفروق،بين منهجه ومنهج الفيلسوف الفرنسي،وأولها أن العلم عند هيغل-أو على الأقل علم الظهور (الفينو مينولوجيا) - هو استقصاء للصيرورة التاريخية بينما هو عند ديكارت استنباط رياضي.

العقل البالغ مرحلة أرقى يجتاز هذا الماضي كما يجتاز المُقْبِلَ على علم أعلى المعارفَ التمهيدية المُتَضَمَّنَةَ عنده منذ زمن طويل حتى يستحضرها من جديد: فهو إنما يستعيدها دون أن يقف عندها اهتمامه. كذلك ينبغي على الموجود الفردي اجتيازُ ما مر به العقل الكلي من درجات الثقافة حسب محتواها، ولكن على أنها أشكال متراسبة عن العقل، مراحل من طريق سبق رسمها وتعبيدها؛ هكذا نشهد في مجال المعرفة أن ما قد شغل عقول الراشدين في عصور سابقة قد هبط الآن إلى مرتبة المعلومات والتمارين بل ألاعيب الأطفال، حتى ليسعنا أن نرى في التقدم التربوي ما يشبه التخطيط المسقطي لتاريخ الثقافة الكلية. هذا الوجود الماضي ملك مكتسب للعقل الكلي، يتألف منه جوهر الفرد ويكوِّن - إذ يَسْفُر بمخرج عنه - طبيعته اللاعضوية. وبحسب هذه الوجهة تقوم الثقافة إذا نظرناها من زاوية الفرد في امتلاكه ما يعرض له، في تمثله طبيعته اللاعضويةواحتيازها؛ لكن الثقافة إذا نظرناها من زاوية العقل الكلي، من حيث هذا العقل هو الجوهر، إنما تقوم في أن ينال الجوهر من نفسه الوعي بنفسه وأن ينتج في نفسه صيرورته هو وانعكاسه الخاص به.

[٢٩] إن العلم يقدم لنا هيئة حركة التكون الذاتي هذه، مفصلا جريانها، مبينا ضرورتها، ولكنه يقدم أيضاً ما قد سبق خفضه إلى مستوى اللحظة المنقضية ومستوى المِلْك المكتسب للعقل. والهدف المطلوب إدراكه هو نفاذ العقل إلى حقيقة المعرفة. إن انعدام الصبر يطلب المحال، يطلب نوال المأرب بدون الوسائل. فلا مندوحة - من ناحية - عن احتمال **طول الطريق** لأن لكل لحظة ضرورتها، ولا مندوحة - من ناحية أخرى - عن الوقوف عند كل لحظة **والإقامة** فيها لأن كلا منها هي ذاتها شكل بَيِّن وكُلٌّ فردي. وهكذا لا يتم النظر في كل لحظة على إطلاقها إلا اذا بحثنا تعيينها كأنه كُلٌّ محدد الإطار أو وجود عياني أو كأنه الكل متخصصاً بهذا التعين(١). ولما لم يكن جوهر الفرد وحده بل عقلُ العالَم قد احتمل اجتياز هذه الأشكال على مدى الزمان

---

(١) تنطوي هذه السطور على قضيتين أساسيتين: الأولى والأهم (فضلا عن كونها القضية التي تفصل بين الفينومينولوجيا عند هيغل وعند هوسرل) هي حلول الكل في كل شكل من أشكاله، والثانية هي ضرورة الانكباب على كل شكل من هذه كأنه كل له ملامحه الخاصة.

واحتمل ما يطلبه من الجهد الخارق التاريخُ الكلي الذي تجسد محتوى العقل كله في كل لحظة من لحظاته بقدر ما تطيقه هذه اللحظة، ولما كان عقل العالم لم يكن ليتسنى له بلوغ وعيه بنفسه بجهد أقل، فلا معدى للفرد بحسب طبيعة الأمور نفسها من أن يجتاز طريقا لا تقل طولا حتى يعقل جوهره. ومع هذا فعناءه في الوقت نفسه أقل، إذ كل ذلك - **في ذاته** - قد سبق تحققُه: المحتوى الآن هو الكمالُ الفعلي مندرجا في الامكان، المباشرةُ المغزُوَّة، الهيئةُ مُخْتَزَلَةً اختزالاً يردَها إلى تعين بسيط للفكر. إن المحتوى وقد اندرج بين **أشياء الفكر**، هو الآن **خاصية** تعلق بالجوهر. وعليه فالمطلوب الآن ليس تحويل الكون هناك إلى صورة **الكون في الذات**، وإنما هو الكون في الذات - لا الكون في الذات السابق على الكون هناك أو المُدَّخَرُ فيه بل الكون في الذات **الماثل في الذكر** - هو الذي يتحتم الآن تحويله إلى صورة **الكون للذات**. وإن هذه لعَملية ينبغي تحديد خصائصها على نحو أدق.[1]

[٠. لقد انعكفنا على هذه الحركة من زاوية يخرج منها أن ما يُعفى منه الفرد بالقياس إلى الكل إنما هو حركة إبطال **الكون هناك**. فأما ما يتبقى ويطلب تحويلا أرقى فهو الصور من حيث هي صور **مُتَمَثَّلَة، جد معلومة**[2]. ذلك أن الكون هناك القابع في الجوهر لا يعدو هذا السلبُ الأول أن ينتقل به مباشرة إلى عنصر ما **في ذاته**[3]. ومن ثم تتسم تلك الخاصية المكتسبة لما في ذاته بما يتسم به الكون هناك نفسه من طابع المباشرة اللاتصورية والتساوي الخامد. كل الأمر أن الكون هناك قد **تمثله** الفكر؛ وهو بهذا عينه قد استحال إلى شيء **جد معلوم** فرغ العقل الفردي من أمره وصرف عنه نشاطه واهتمامه. ولكن إذا كان

(١) العملية المشار إليها عملية تربوية في صميمها. فالعقل الفردي قد صار يحيط بما أسفر عنه نشاط العقل أو عقل العالم من مهايا موضوعية صارت لها صفة الكون أو الوجود في ذاتها. ولكن هذا الكون في الذات المعلوم للفكر، الحاضر في الذاكرة، بدخوله في نطاق «المعلومات» يخرجُ من نطاق المُتَعَقَّلات؛ وهو ما يسلتزم من العقل الفردي ترقية هذا المحتوى الى مرتبة الوعي بالذات، ترقية اول خطاها كسر الألفة الظاهرة والانشقاق عنها.

(٢) المراد صورُ الفكر من حيث هي أيضاً في كل مرحلة من مراحل غزوها صورُ الأشياء.

(٣) لنذكر أن كل حمل عند هيغل سلب من حيث هو إضافة شيء آخر إلى الشيء أو إخراج للشيء عن نفسه.

النشاط الذي قد فرغ من أمر الكون هناك هو حركة العقل الفردي الذي لا يصل بعد إلى تصور نفسه، فالمعرفة تسدد سهمها على العكس ضد الصورة المتمثلة على هذا النمط، ضد هذه المعلومية جدا. المعرفة عمل **الذات الكلية** ومصب اهتمام **الفكر**.

[٣١] وبالإجمال فالمعلوم جدا نحن أبعد ما نكون عن علمه وما يبعدنا عنه إلا معلوميته المفرطة هذه تحديدا. فأشيع السبل إلى إدخال الوهم على النفس والغير هي أن نفترض في مجال المعرفة معلومية هذا الشيء أو ذاك وأن نجيزه على هذا الأساس. مثل هذه المعرفة مهما طال كلامها لا تتحرك قيد أنملة من مكانها دون أن تدري سر جمودها. الذات والموضوع، الله، الطبيعة، الفهم، الحساسية، الخ.، كل هذه ينهض البناء عليها دون امتحان باعتبارها أموراً معلومة لا يداخل الشك صحتها، فهي نقط ثابتة يبدأ منها المطاف ويعود. وبذا تدور الحركة هنا وهناك بين هذه الثوابت دون أن تلمس منها إلا السطح. وعندئذ يتلخص التعلم والامتحان في أن يتحقق كل واحد من مطابقة الكلام لما في تمثله، من كون الأمر يبدو له كذلك ومن كونه معلوما أو ليس بالمعلوم.

[٣٢] إن **تحليل** تمثل من تمثلاتنا[١]، كما كان يتأدى عادة، لم يكن يزيد عن كونه العملية المُعَطِّلَةَ لصورة معلوميته هذه. فأن نحل تمثلا إلى عناصره الأصلية يقوم في رده إلى لحظاته التي فقدت على الأقل صورة التمثل المتحصل ولكنها هي التي تكون الخاصية المباشرة لما هو في ذاته. صحيح أن هذا التحليل إنما ينتهي في الأغلب إلى **أفكار** هي نفسها أفكار جد معلومة، تحديدات صلبة ثابتة. بيد أن هذا المنفصل، هذا [الحَدَّ] العاطلَ من التحقق الفعلي[٢]، لحظة لها قيمتها الجوهرية: فما ندخل الحركة على الموجود العياني إلا لأنه نفسه يتقسم ويتجرد. القسمة فعل **الفهم** وعمله، أي عملُ أدعى القوي للعجب وأعظمها، أو بالأحرى عمل القوة المطلقة. فالدائرة القابعة في نفسها مغلقةً عليها، ضامةً معا جميع لحظاتها باعتبارها جوهرا، هي العلاقة المباشرة التي لا تثير بذلك أدنى استعجاب. فأما أن يحصل العرض بما هو كذلك، منفصلا عما حواليه، أن يحصل

---

(١) يحسن فهم هذا اللفظ باعتباره مصدرا اسميا، والمراد الفكر من حيث يتمثل الشيء فيتمثل له.

(٢) المراد الخاصيات من حيث يحلل الشيء إليها.

هذا المرتبط الذي لا حظ له من الوقوع الفعلي إلا بصلته بغيره على وجود خاصٍ به وعلى حرية متميزة، لتلك هي قوة السلب المعجزة وطاقة الفكر أو الأنا الخالص. إن الموت - إذا أردنا أن نسمي كذلك هذا الانتزاع عن الواقع - هو الأمر المرهوب فوق كل أمر، والإمساك بما تسرب الموت إليه هو ما يقتضي القوة الأثبت. فأما الجمال العاطل من القوة فيمقت الفهم، لأن الفهم يقتضي منه ما لا وسع له به. ولكن حياة العقل ليست تلك الحياة التي ترتد فزعا أمام الموت وتصون نفسها من الدمار، بل تلك التي تحمل الموت وتثبت فيه. وما يغزو العقل حقيقته إلا إذا وجد نفسه بعد الانشقاق المطلق عنها. وهو لا يكون هذه القوة بشبهه بالموجب المشيح عن السلب -كما هي حالنا حين نقول عن أمر «إنه لا شيء» أو «إنه كاذب» ثم نمر بعد أن صرفناه إلى شيء عداه دون مزيد-، وإنما العقل هذه القوة حين يعرف كيف يواجه السلب وحين يعرف كيف يقيم فيه. هذه الإقامة هي القوة السحرية التي يَحُولُ بها للسلب وجود. وهذه القوة هي ما سلف أن سميناه ذاتا: ذاتا هي التي، إذ تخلع في عنصرها هي وجودا على[ما في الشيء من]الاستعداد للتعين، تجاوز المباشرة المجردة، أي المباشرة التي لا تعدو أن تكون بوجه عام ، وبذا تغدو هي أي الجوهر الحق، الوجود أو المباشرة التي لا تخرج الوساطة عنها بل التي هي تلك الوساطة تحديداً[١].

[٣٣] على هذا النحو يمسي التمثل ملكا محازا للوعي الخالص بالذات؛ غير ان هذه التعلية الى الكلي بوجه عام ليست بعد كل عملية التثقف؛ إن هي إلا وجه من وجوهها. إن نمط البحث المعروف عن القدماء يتميز منه في العصور الحديثة بكونه كان بحق العملية التي يتكون بها الوعي الطبيعي ويتثقف. فالفرد وقد عكف يفحص كل باب من أبواب واقعه الإنساني ويمتحنه، متفلسفا في كل كبيرة وصغيرة، كان يتهيأ بذلك لكلية وثيقة العرى بالحقائق[٢]. أما العصور الحديثة، ففيها على العكس يجد الفرد الصورة المجردة وقد تمت تهيئتها. فالجهد المبذول لتحصيلها وامتلاكها لا يعدو أن يكون إخراجا مباشرا

---

(١) في هذا التقييم للفهم يتضح تسرب الرومانتيكية إلى الفكر الهيغلي؛ كما تؤذن بالوجودية تلك السطور التي يساوي فيها هيغل بين الذات أو ما يسميه الجوهر الحق وبين السلب.

(٢) الإشارة إلى التفلسف اليوناني من حيث تم به استخلاص التصورات والمقولات الفلسفية والخلقية الكبرى، كالواحد والوجود والنفس والخير والأسمي وما إليها.

للمستبطن، تكوينا مختصرا للكلي، وليس إنتاجا له ابتداء من العياني ومن التنوع المتكثر الذي يتسم به الكون هناك. لهذا لم تكن مهمتنا اليوم تخليص الفرد من وضع المباشرة الحسية حتى نجعل منه جوهرا مُفْتَكَراً ومُفَكِّراً[١]، بل هي تكاد تنحصر في العكس: في التحقيق الفعلي وبث العقل فيه بإبطال الأفكار المحددة المتيبسة. غير أن تحويل الأفكار اليابسة إلى السيولة أمر يفوق في مشقته كثيراً تحويل الوجود المعطى للحس اليها. والسبب في ذلك مرده ما سبق قوله. فالتحديدات [الفكرية] جوهرها والعنصر الذي ينتشر فيه وجودها هما الأنا، أي قوّة السلب أو التحقيق الفعلي الخالص، فأما التحديدات الحسية فجوهرها على العكس المباشرة العاجزة المجردة أو الوجود من حيث هو كذلك. إن الأفكار تحول إلى السيولة حين يعرف الفكر الخالص - تلك **المباشرة** الباطنة - أنه لحظة[فعَّالة]،حين يصل اليقين الخالص بالذات إلى التجرد من نفسه. وليس يقتضي ذلك منه تنحية نفسه أو إقصاءها بل الإقلاع عن **الجمود** الذي يمازج وضعه لذاته: سواء جمود هذا [الكيان] العياني الصرف الذي هو الأنا نفسه في مقابلة المحتوي المتميز منه، أو جمود الفروق التي لَمَّا انوضعت في عنصر الفكر الخالص لم تُفْلِت من المشاركة في مطلقية الأنا. بفضل هذا الإقلاع تمسي هذه الأفكار الصرفة **تصورات**، فيتم التوافق بينها وبين ما هي إياه حقيقة: حركات ذاتية أو دوائر، وتكون على النحو المطابق لجوهرها: مهايا عقلية[٢].

إن حركة هذه المهايا الخالصة هي التي تتكون منها طبيعة العلم بوجه عام. [٣٤] وإنا إذا اعتبرنا هذه الحركة رباطا لمحتوى بمحتوى فهي الضرورة والانتشار الذي يستحيل به هذا المحتوى كلا عضويا. وبفضل هذه الحركة تمسي الطريق المؤدية الى إدراك المعرفة، تمسي هي نفسها صيرورة ضرورية مكتملة. لهذا كان هذا الإعداد للمعرفة[٣] لا يقف عند كونه طريقة عفوية من طرق التفلسف، توجه همها إلى

(١) وهي المهمة التي أداها ديكارت، الذي يغلب أن هيغل يفكر فيه ههنا.

(٢) الأفكار من حيث تتمثل الأشياء ربما تغيرت، لكنها من حيث الأنا منتجها تشارك في الثبوت (بالمعنى الذي نتحدث به عن ثبوت الأنواع، ضد تطورها) أو في الجمود الذي يطبع وضع الأنا لنفسه: أنا = أنا، بلا قيد. وقلنا «مهايا» تمييزا من الماهيات التي تشير في الأغلب إلى تعريفات الأشياء.

(٣) وهو الإعداد المتمثل في **علم ظهور العقل** من حيث تتم فيه تربية الفرد أو تكوينه على حركة الإقلاع الموصوفة في الفقرة السابقة.

هذا الموضوع أو ذاك، إلى هذه العلاقات أو تلك، إلى هذه او تلك من الأفكار التي تعرض اتفاقا لوعي غير مكتمل بعدُ، أو تسعى إلى تأسيس الحق بتعقيلاتٍ لا اتجاه لها ونتائج واستخراجاتٍ لأفكار محددة؛ بل هذه الطريق المارة من خلال حركة التصور تشمل ضرورتُها عالَمَ الوعي بأجمعه.

[٣٥] وهكذا يكون مثل هذا التقديم بمثابة الجزء الأول من العلم، لأن كون العلم هناك - من حيث هو الأسبق - ليس شيئاً آخر سوى المباشرة او الابتداء؛ لكن ابتداءه ليس بعد رجوعه على نفسه[١]. وعليه **فعنصر الكون هناك مباشرة**، هو الطابع الذي يتميز به هذا الجزء من العلم من سائره. وإن النص على هذا الفرق ليدعونا الى مناقشة بعض الأفكار المسلم بها، التي تعرض عادة في هذا الصدد.

[٣٦] [ج] إن الوجود المباشر للعقل، ألا وهو **الوعي**، ينطوي على لحظتين [أو جانبين]: المعرفة والموضوعية القائمة في مواجهتها كضد سالب. ولما كان العقل ينمو في عنصر الوعي هذا ويبسط فيه لحظاته [أو مراحله]، فهذا التقابل ينفذ في كل لحظة من هذه اللحظات، التي تبدو عندئذ جميعها كأنها أشكال الوعي. والعلم بهذه الطريق هو علم **الخبرة** التي يخوضها الوعي؛ علم يغدو فيه الجوهر بحركته موضوعا لذاته. إن الوعي لا يعلم ولا هو يتصور إلا ما دخل خبرته؛ وما يدخل هذه الخبرة إلا الجوهر العقلي، وإنه ليدخلها باعتباره موضوعا لذاته. بيد أن العقل إنما يغدو موضوعا لأنه تلك الحركة القائمة في **مغايرته نَفْسَه**، أي في صيرورته **موضوعا لذاته**، مع القضاء بعدئذ على هذه الأخروية. وإن اسم الخبرة لنطلقه على تلك الحركة تحديداً التي يغرب فيها عن نفسه [الحد] المباشر، اللامُخْتَبَر، أي المجرد، سواء إلى المحسوس انتسب أو إلى المعقول، ليرتد بعد ذلك عن هذا الاغتراب راجعا إلى نفسه، فيتبين عندئذ في كماله الفعلي وفي حقيقته ويصير ملكا مكتسبا للوعي.

[٣٧] إن اللامساواة القائمة في الوعي بين الأنا والجوهر الذي هو موضوعه، هذه

---

(١) هذا أول المواضع المتعددة التي يفرق فيها هيغل بين **علم الظهور العقل** أو **الفينومينولوجيا** باعتبارها الجزء الأول من العلم وبين المنطق، الذي لا شك في أن فكره كان يتجه إليه وهو يخط سطور هذا التصدير الذي بدأ كتابته بعد أن فرغ من سائر الكتاب.

اللامساواة هي الفارق بينهما أو هي السلب على إطلاقه[١]. وإنه ليسعنا أن نعدها نقصا في كلا الطرفين، ولكنها في الحقيقة روحهما وقوتهما المحركة، وذلك هو ما حدا ببعض القدماء[٢] إلى اعتبار **الفراغ** مبدأ الحركة، فبلغوا بذلك إدراك أن المحرك هو **السلب**، وإن لم يدركوا السلب باعتباره **الذات**. واذا كان السلب يبدو للوهلة الأولى في صورة اللامساواة بين الأنا والموضوع، فهو بنفس الدرجة لا مساواة بين الجوهر ونفسه. فما يبدو كأنه يحدث خارج الجوهر، كأنه قوة موجهة ضده، هو فعله هو، وانه ليتجلى في صميمه ذاتا. وبتمام هذا التجلي يكون العقل قد سوى بين كونه هناك وبين ماهيته. فهو عندئذ موضوع نفسه كما هو، بينا ينزاح هذا العنصر المجرد، عنصر المباشرة والانفصال بين المعرفة والحقيقة. فالوجود يمسي تدخله الوساطة على الإطلاق؛ فهو الآن محتوى جوهري يُخَص به الأنا مباشرة، وبذات المباشرة يتخصص هو بكونه **الذات**، أو هو يمسي التصور. ههنا ينتهي علم ظهور العقل. فما يستعد العقل له في هذا العلم هو عنصر المعرفة. وفي هذا العنصر سوف تنسرد لحظات العقل على **صورة البساطة** التي تعلم موضوعها كأنها تعلم نفسها. فهذان الجانبان لن يعودا يخرجان كل عن الآخر في تقابل بين الوجود والمعرفة؛ بل هما سوف يمكثان في بساطة المعرفة، حيث يكون بها الحق في صورة الحق، ودون أن يزيد تباينهما عن أن يكون تباينا في المحتوى. فأما حركتها التي تنمو في هذا العنصر حتى تصير كلا عضويا، فهي **المنطق** أو **الفلسفة النظرية**[٣].

يبقى أنه لما كان هذا النسق لخبرة العقل لا يشتمل إلا على **ظهور** العقل، [٣٨]
فالحركة المؤدية من خلال هذا النسق الى العلم **بالحق**، الحاصِل على **شكل الحق**، لا تبدو لها سوى قيمة سلبية. ولقد نرغب في أن نُعفى من هذا السالب[٤] باعتباره **ما كذب** ونطلب النفاذ إلى الحقيقة بلا إمهال: فعلام نثقل أنفسنا

(١) اذ كل منهما تعريفه أنه ليس الآخر.

(٢) وبالأخص ديموقريطي.

(٣) يأتي المنطلق بعد أن يتم في علم ظهور العقل تجاوز التضاد بين الوجود والمعرفة، بين الحقيقة واليقين؛ وعليه فالتباين بين لحظات هذا العلم، المنطق، سوف يكون تباينا في المحتوى ليس إلا (الوجود، اللاوجود، الصيرورة، الخ...)

(٤) اسم فاعل يحسن فهمه متعدياً ولازماً في آن معاً، أي بمعنى السالب والمسلوب.

بالكذب؟ لقد سبق لنا أعلاه ذكر الرأي الذي ينبغي بحسبه الابتداء بالعلم دفعة واحدة، ونرد هنا على هذا الرأي مبينين بصفة خاصة ما هو بوجه عام تكوين السالب من حيث ينظر إليه باعتباره **الكاذب**؛ فالآراء التي نصطنعها في هذا الصدد هي العقبة المبدأية بيننا وبين الحقيقة؛ وسيدعونا ذلك إلى الحديث عن المعرفة الرياضية التي تعدها المعرفة غير الفلسفية المثل الذي ينبغي على الفلسفة إدراكه وإن تكن قد سعت إليه حتى الآن عبثا.

إن **الحقيقة والكذب** ينتميان إلى تلك الأفكار المحدودة التي تغدو لها بعد [٣٩
أن تقف عن الحركة قيمة الماهيات الأصيلة، المعزولة كل منها بجانب تَجْمُدُ فيه دون أقل تواصل فيما بينها. ومن واجبنا ضد هذا الرأي ان نؤكد على العكس أن الحقيقة ليست عملة فرغ صكها وصارت على استعداد للصرف وللقبض كما هي[١]. فالكذب قليل **الوجود**[٢] قلة الشر. وإن الشر والكذب لَبعيدان عن أن تكون لهما رداءة الشيطان، فلو لبسا هذه الصورة لكان معناه أن يصير كلاهما **ذاتا** مستقلة، في حين أنهما لا يزيدان، من حيث هما الكذب والشر، عن كونهما **كليين**، وإن تكن لكل منهما في علاقته بالآخر ماهيته الخاصة به. - إن الكذب (وهو الذي يهمنا أمره وحده ههنا) هو بحسب هذه النظرة الآخرُ، السالبُ للجوهر، الجوهر الذي هو من - حيث تتضمنه المعرفة - الحق. بيد أن الجوهر نفسه سلب في صميمه، وذلك من حيث هو إلى حد ما تميز في المحتوي وتعين له، وإلى حد آخر فعل التمييز في **بساطته**، أي الذات أو المعرفة بالإجمال. نعم إن لفي الإمكان أن يداخل الكذب معرفتنا. وأن نعرف شيئاً ما على نحو كاذب معناه اللاتساوي بين المعرفة وجوهرها. بيد أن هذا اللاتساوي هو على التحديد فعل التمييز بالإجمال الذي هو اللحظة الجوهرية[في المعرفة].. ومن هذا التمييز تتولد بعدئذ المساواة بين الحدود المتميزة، وهذه المساواة المكتسبة هي الحقيقة. سوى أنها ليست الحقيقة بالمعنى الذي يتضمن إزاحة اللامساواة كما تُزاح الشوائبُ عن المعدن الصافي، لا ولا الحقيقة كالنتاج المصنوع الذي يقوم مفصولا عن الآلة الصانعة؛ بل تظل اللامساواة حاضرة حضورا

(١) انظر لسنج في ناثان الحكيم الفصل الثالث؛ المشهد السادس: كأن الحقيقة قطعة نقود!

(٢) للكلمة معنيان: الأول - وهو المقصود - هو المعنى الحرفي، كأن الوجود يحتمل الكثرة والقلة أو القوة والضعف، والثاني هو المعنى الاحصائي: قليل الوجود = قليل الانتشار.

مباشرا في الحق من حيث هو كذلك، وتظل هكذا من حيث هي السالب أو الذات[1]. ورغم هذا فما يجوز لذلك القول بأن **الكذب** لحظة من لحظات الحقيقة ولا البتة بكونه جزءا من أجزائها. فالعبارة القائلة: «ما من كذب إلا اشتمل على بعض الحق» تتناول هذين الحدين كأنهما الزيت والماء إذ يخلطان من الخارج خلطا دون أن يمتزجا. كذلك العبارات الجارية عن **وحدة** الذات والموضوع، المتناهي واللامتناهي، الوجود والفكر الخ...، فهي يلحق بها القصور إذ يدل فيها الموضوع والذات وما إليها كلٌّ على مسماه **خارج** وحدتهما؛ ولما كان لكل منهما في هذه الوحدة معنى يختلف عنه في هذه التعابير، فالكذب على التحديد ليس بما هو كذلك لحظة من الحقيقة.

[٤٠] إن الأسلوب **الدوجماطيقي** للتفكير في ميدان المعرفة والدراسة الفلسفية ما هو إلا الرأي الذي ينحصر الحق بحبسه في قضية لها قيمة النتيجة المبرمة أو أيضاً في قضية معلومة على الفور. فإن سألت: متى ولد قيصر؟ كم قدما طول الملعب؟ الخ.، وجب الرد بجواب **قاطع**. وبنفس الطريقة يصدق صدقا مضبوطا أن المثلث القائم الزاوية يساوي فيه المربع المقام على الضلع المقابل للزاوية القائمة المربعين المقامين على الضلعين الآخرين. ولكن طبيعة الحقيقة المصاغة على هذا النحو غيرها في الحقائق الفلسفية.

[٤١] إن الحقائق **التاريخية**، إذا شئنا ذكرها باختصار من حيث نقف عند جانبها التاريخي المحض، يسهل الاتفاق على أنها إنما تُلقي اهتمامها إلى الوجود الفردي: إلى محتوى ما من حيث يتسم بطابع الحدوث وبطابع العفو، أي أنها إنما تولي اهتمامها إلى ما في هذا المحتوى من التعينات غير الضرورية. - ولكن حتى الحقائق العارية، كالتي سبق ذكرها، حتى هذه لا تمر بغير حركة الوعي بالذات. فلكي يتسنى لنا معرفة إحدى هذه الحقائق تلزمنا مقارنات متعددة ثم مشاورة المراجع أو الأخذ في بعض البحث على نحو أو آخر. وحتى لو تعلق الأمر بحدس مباشر لما كانت لمعرفته قيمة حقيقية إلا إذا اصطحبت بمبرراتها، وإن كانت النتيجة العارية وحدها هي كل ما يهمنا.

---

(١) لا استوعاب للحق إلا باستوعاب مسلكه، والكذب مصنوع عن الحق صناع له، وليس الأمر كذلك من وجهة المعرفة وحدها بل بحسب الجوهر نفسه.

[٤٢] فأما عن الحقائق **الرياضية**، فما من أحد يعد مهندسا كل من ألم **من الخارج** بنظريات اقليدس دون براهينها، أي دون معرفتها من باطن - إذا جاز لنا استخدام هذا التقابل. كذلك لو أن أحداً علم بقياس العدد الكبير من المثلثات القائمة الزوايا أن أضلاعها تتناسب فيما بينها على النحو الذي نعرف، لما اعتبر أحد هذه معرفة تُرْضي. يبقى رغم هذا أن لزوم البرهان في المعرفة الرياضية ليست له الدلالة ولا الطبيعة اللتان تجعلان منه لحظة من النتيجة نفسها، بل عند الظفر بالنتيجة يكون البرهان قد ولى وانقضى. صحيح أن النظريةَ من حيث هي نتيجة **بينةُ الصحة** بيانا لا يطرقه الشك، ولكن هذه الملابسة لا تضيف شيئاً إلى محتواها وإنما هي إضافة إلى علاقتها بالذات العارفة. فحركة البرهان الرياضي ليست حركة تتأدى في الموضوع نفسه، وإنما هي وظيفة تدور بمخرج عن الشيء. مثال ذلك أن المثلث القائم الزاوية ليس من طبيعته أن يقسم نفسه على النحو المتبع في التركيب الذي يستلزمه البرهان على القضية الخاصة بالعلاقة بين أضلاعه، بل كل الحركة التي تخرج منها النتيجة إنما هي حركة من المعرفة وأداة إليها. - والمعرفة الفلسفية تختلف فيها أيضاً صيرورة **الموجود** بما هو **موجود** من صيرورة الماهية أو الطبيعة الباطنية للشيء. سوى أن المعرفة الفلسفية - أولا - تحوي النمطين معا بينا لا تقدم المعرفة الرياضة إلا الصيرورة **الوجودية**، أي **وجود** طبيعة الشيء في المعرفة من حيث هي معرفة. ثم إن المعرفة الفلسفية - ثانياً - توحد بين هاتين الحركتين. فالتولد الباطني، أو صيرورة الجوهر، هو مرور لا ينقطع صوب الخارج أو صوب الوجود، الوجود للغير، بينما صيرورة الوجود هي، على الاتجاه العكسي، انحساره إلى الماهية. والحركة بذلك هي العملية ذات الحدين وصيرورة الكل؛ فكل لحظة تضع الأخرى في نفس الوقت وكل منهما تشمل كليهما كأنهما مظهران؛ فإن تناولناهما معاً كونتا إذاً الكل من حيث تنحلان فيه وتندرجان[١].

[٤٣] إن التبصر عملية تتأدى في المعرفة الرياضية بمنأى عن الشيء، ومنه يلزم ألاّ

---

(١) المعرفة الفلسفية عند هيغل - والمراد المنطق في المحل الأول - هي معرفةٌ بالوجود ووجودٌ يتحقق في المعرفة، في آن معا.

يفلت الشيء من أن يمس حقيقتَه بعضُ التحول. صحيح أن الوسيلة، أي التركيبات والبرهان، إنما تضم قضايا صادقة، ولكن من الصحيح كذلك القول بكذب المحتوى. فالمثلث في المثال السابق الذكر يتمزق وتتحول أجزاؤه إلى عناصر تتألف منها أشكال أخرى يولدها فيه التركيب. في النهاية فقط يستعيد المثلث شكله، المثلث الذي كان هو موضوعنا الصحيح، موضوعنا الذي اغفلناه فلم يحضر في سياق البرهان إلا مشتتا أشتاتا مؤتلفة في مجاميع اخرى. وإنا إذاً نشهد ههنا انسلاب المحتوى، وأوجب بنا تسميته كذبا، مثلما نصنع حيال اندثار الأفكار المعتقد ثباتها في خلال حركة التصور.

[٤٤] أضف أن النقصان اللاحق بهذه المعرفة يمس المعرفة نفسها كما يمس مادتها على حد سواء. ففيما يخص المعرفة، لسنا أول الأمر نعلم ما ضرورة التركيب. فهو لا يلزم عن تصور النظرية وإنما نُلزمُ نحن به فنطيعُ طاعة عمياء الحكَمَ القاضي بمد هذه الخطوط بعينها في حين يسعنا أن نرسم عدداً لا ينتهي من غيرها، كل هذا في جهالة لا يعدلها إلا اعتقادنا بكون ما نضع متفقا مع إنتاج البرهان. هذا الاتفاق مع الهدف يتضح فيما بعد، لكنه اتفاق خارجي محض إذ لا يتبين في البرهان إلا من بعد. وهكذا يتبع البرهان طريقا تبدأ من نقطة ما دون أن نعلم بعد ما هي الرابطة بين هذه البداية وبين النتيجة الواجبة الصدور عنها. ثم هو يشتمل في مساره على تحديدات وعلاقات **بعينها** وينحي غيرها دون أن يكون في استطاعتنا أن نعي على الفور وفق أية ضرورة يحدث ذلك؛ مثل هذه الحركة إنما تخضع لغائية برانية.

[٤٥] إن وضوح هذه المعرفة الناقصة، هذا الوضوح الذي يستمد منه العلم الرياضي كبرياءه ويزهو به في وجه الفلسفة، إنما يقوم على فقر **الهدف** في هذه المعرفة وعلى نقوص **مادتها**؛ وهذا الوضوح إذاً وضوح من نوع ينبغي على الفلسفة أن تأنف منه. إن هدف الرياضة أو تصورها هو المقدار؛ والمقدار تحديدا هو أبعد العلاقات عن الدخول في الماهية أو أفقرها إلى التصور(١). فحركة المعرفة تلزم السطح، لا تمس الشيء نفسه، لا الماهية ولا التصور، ومن ثمت لم تكن قط حركة تصورية. - **فالمادة** التي تضمن لنا الرياضة في صددها كنزا من الحقائق

---

(١) انظر المنطق.

نتعزى به إنما هي المكان والواحد. وما المكان سوى الوجود الذي يخط فيه التصور فروقه كأنه يخطها في عنصرٍ مُفَرِّغٍ، مَيِّتٍ، تُمسي هي أيضاً فيه بلا حركةٍ كذلك ولا حياة. **فالموجود الفعلي** ليس شيئاً مكانيا كشأنه في اعتبار الرياضة له. وليس بمثل هذه اللاواقعياتِ الفعليةِ (أو المجردات) المُكَوِّنَةِ على غرار الأشياء الرياضية، ليس بمثلها ينشغل الحدس الحسي العياني أو الفلسفة. في مثل هذا العنصر المجرد من الوقوع الفعلي إنما يوجد حق معدوم الحظ أيضاً من الوقوع **الفعلي**، **متكون** من قضايا جامدة تبدأ لنفسها بدءاً جديداً دون سَوْقٍ من السابقة إلى اللاحقة ودون أن ينبعث بتلك الطريقة عن طبيعة الشيء نفسه أي رباط ضروري. أضف إلى ذلك أن هذا المبدأ وهذا العنصر - وههنا ينحصر الطابع الشكلي للمعرفة الرياضية - من شأنهما أن يجعلا المعرفة تتبع خط **المساواة**. ذلك أن كل ما هو ميت، عديم الحركة بنفسه، لا قبل له ببلوغ التمايز الجوهري ولا إلى التضاد أو اللامساواة الجوهرية، وهو بذلك إذاً لا حيلة له أيضاً ببلوغ النقلة من الضد إلى الضد، إلى الحركة الكيفية الباطنية، إلى الحركة الذاتية. وإن العلم الرياضي ليقصر اعتباره على المقدار وحده، على الاختلاف اللاجوهري. فما يجزىء المكان إلى أبعاده ويحدد الروابط فيها وفيما بينها إنما هو التصور؛ ولكن الرياضة تجرد النظر عن ذلك؛ فهي مثلا لا تبحث في العلاقة بين الخط والسطح، فإن قارنت قطر الدائرة بمحيطها اصطدمت بما بينهما من اللاتجانس في العدد، أي بعلاقةٍ تصورية بالمعنى الصحيح، بلا متناهٍ يفلت من التحديد الرياضي.

ثم إن الرياضة التجريدية او المسماة بالبحتة لا توازن المكان بالزمان من حيث هو زمان، متخذة منه موضوعا ثانيا لدراستها. صحيح أن الرياضة التطبيقية تدرس الزمان مثلما تدرس الحركة وغيرها من الأشياء الواقعة فعلا، ولكنها تستمد من التجربة مبادئها التركيبية، اي القضايا الخاصة بما بين هاته من العلاقات المحددة عن طريق تصورها، ولا تعدو أن تطبق صيغها على هذه القضايا المفترضة. إن الرياضة التطبيقية تعج بالبراهين أو بالمبادىء، حسب التعبير الجاري، كمبدأ توازن الروافع أو كالعلاقة بين المكان والزمان في حركة السقوط، الخ. ولكن أن يؤخذ كل هذا مأخذ البرهان إنما هو عنوان على مدى حاجة المعرفة إلى أن تبرهن: ما دامت ترحب بمظهر البرهان الفارغ حين يعوزها البرهان،وترضى به. ولا شك أن نقد هذه البراهين يكون عملا مشهودا

مثمراً؛ فهو من جهة سوف يخلص الرياضة من هذا المظهر الزائف وسوف يبين من جهة أخرى حدودها ويبين من ثمت وجه الحاجة الى معرفة أخرى. – ولقد كان يحق لنا فيا يخص **الزمان** أن نظنه يؤلف، باعتباره صنو المكان، الباب الثاني في مباحث الرياضة البحتة؛ ولكن الأصدق أن الزمان هو التصور نفسه في وجوده[١]. ولا قبل **للمقدار** – أي للتمايز بغير تصور – ولا **للمساواة** – أي للوحدة المجردة العاطلة من الحياة – لا قبل لهذين المبدأين بالاشتغال بذلك القلق الخالص للحياة، بتلك الصيرورة المطلقة إلى التمايز. لهذا كانت هذه القوة السالبة لا تؤلف الباب الثاني لتلك المعرفة إلا في صورة تتركها كالمشلولة، في صورة **الواحد**؛ فهذه المعرفة إذ كانت عملية خارجية، تهبط بكل ما هو حركة بنفسه فتجعل منه مادة كيا يتسنى لها الحصول منه بمحتوى منفعل بأي فعل، محتوى قشري خامد[٢].

أما الفلسفة فعلى العكس: إنها لا تنظر في التعين **اللاجوهري** بل في التعين [٤٧] من حيث تقوم به الماهية؛ فعنصرها أو محتواها ليس المجرد أو ما عدم الوقوع الفعلي بل ما هو واقع **فعلا**، ما وضع نفسه بنفسه، الحي في نفسه، الوجود القائم في تصوره نفسه. فعنصر الفلسفة هو العملية التي تولد لحظاتها وتجتازها، وهذه الحركة في كليتها هي التي يتألف منها الوضعي وتتألف منها حقيقة هذا الوضعي في آن معا. وعليه فهذه الحقيقة تشتمل على السالب في نفسها، على ما قد كانت تصح تسميته بالكذب لو كان في الإمكان اعتباره الواجب الإسقاط. لكن الآيل إلى الاختفاء، هذا عينه هو الذي يجب إسناد القيمة الجوهرية إليه؛ فلا ينبغي النظر إليه بصفته شيئاً جامداً، بُت بينه وبين الحق فوجب إسقاطه لا ندري أين بمخرج عن هذا الحق؛ كما لا ينبغي النظر إلى الحق كأنه شيء ميت رقد خامدا على الجانب الآخر. بل الظهور مولد وفناء، لا يولد هو ولا يفنى، بل يقوم بذاته، يتكون منه الواقع الفعلي وتتكون حركة حياة الحقيقة. والحق

(١) نضيف إلى ما سبق قوله عن التصور من حيث يعني دائما التصور المعقول أن هيغل يستخدم هذا اللفظ استخداما مشتركا بين معني المصدر الاسمي والمصدر الفعلي. والمعنى الثاني هو الأوجب هنا.

(٢) يلمس المؤلف هنا فكرتين من أهم الأفكار في فلسفته: أن العقل زمان وأن الزمان قلق صرف.

بذلك هو السكرة الباكوسية التي ما من عضو إلا ثمل بها؛ وإذ كانت هذه السكرة تستحوذ فورا على أية لحظة تنزع إلى الانفصال عن الكل، فهذه السكرة هي أيضاً الهدأة البصيرة البسيطة. في قضاء هذه الحركة لابقاء لأشكال العقل الجزئية ولا للأفكار المحدودة؛ ولكن كما أن هذه لحظات سالبة ماضية إلى الاختفاء كذلك هي لحظات وضعية ضرورية. - في مجموع هذا الحركة إذا نظرنا إليها كأنها قد سكنت، يخلد كل ما يتميز ويحظى بوجود جزئي كأنه شيء له ذكراه بنفسه، شيء وجوده هو معرفته بنفسه بينا معرفته هذه بنفسه هي أيضاً على الفور وجود.

ولقد يبدو من اللازم أن نبين منذ البداية ما هي النقاط الأساسية فيما يتعلق بمنهج هذه الحركة او بمنهج العلم. سوى أن تصور هذا المنهج متضمن فيما قد سبق لنا قوله، فأما شرحه الحق فهو شأن المنطق وحده، أو قل: إنه المنطق. فما المنهج في الحقيقة إلا بنية الشرح في لزوميته البحتة. ومع هذا ينبغي علينا حيال الرأي السائد حتى اليوم في هذه المسألة أن ندرك أن نسق الأفكار الرامية الى تعريف المنهج الفلسفي قد بات ينتمي الى عصر ثقافي فات اوانه. - ولقد نسمع في هذا القول نبرة من المفاخرة أو من الثورة وإن كانت هذه نغمة أعلم أني أبعد ما يكون عنها، ولكن من الواجب أن نتبين أن الجهاز العلمي الذي تدعونا إليه الرياضة بشروحه وأقسامه وأولياته، بعقود النظريات مع براهينها، والمبادىء مع مستلزماتها ونتائجها، كل هذا الجهاز أقل ما يقال عنه هو أنه قد بلي في العيون، حتى لقد ندر أن يلجأ إليه أحد بالرغم من أن قصوره لم يتبين بعد التبين الكافي؛ وهو إذا كان لا يُدان فالشغف به قد ولى؛ وما أبعد الأحسن عن استجلاب الحاجة إليه والمحبة له. ولا يصعب بعد هذا أن نرى أن الأسلوب القائم على شرح مبدأ من المبادىء مع تأييده بالحجج وتفنيد نقيضه بالحجج كذلك ليس بالصورة التي يمكن أن تتجلى الحقيقة عليها. إن الحقيقة تحرك نفسها، فأما هذا النهج فمعرفة تنصب من الخارج على مادتها. لهذا خصت به الرياضة ووجب تركه للرياضة التي مبدأها - كما سبقت ملاحظته - هو العلاقة المحرومة من التصور: علاقة المقدار، والتي مادتها المكان الميت والواحد الميت مثله. ولقد يدوم هذا المنهج متخذاً اسلوبا أوسع حرية، أي يخالطه مزيد من الهوى ومن العفوية، قد يدوم في الحياة الجارية، في حوار أو في ‎[٤٨

استقصاء تاريخي بغيتها إشباع الطلعة لا المعرفة، كما يكاد يكون الشأن في مقدمة ما[1]. ففي الحياة الجارية يتألف محتوى الوعي من معارف شتى وخبرات محسوسة ثم كذلك من أفكار وأصول، وبوجه عام مما يعرض له ويلبس لباس الموجود أو الماهية الراسخة الثابتة. ويساير الوعي هذا المحتوى إلى حد ما وإلى حد آخر يقطع رباطه إذ يساير هواه في صدد هذا المحتوى، فهو يسلك كأنه هو الذي يحدد هذا المحتوى ويتصرف فيه بنشاط يتناوله من الخارج. ولا يلبث الوعي أن يرجع بهذا المحتوى إلى محك يبدو له مستيقنا ولو كان هذا الاستيقان وليد الساعة؛ ولا يلبث اقتناعه أن يستشعر الرضى إذا بلغ محلا مألوفا يسكن فيه.

[٤٩] ولكن إذا كانت ضرورة التصور تنبذ مشيئة الحديث المتفلسف غير المقيد كما تنبذ طريق الحذلقة العلمية، فليس معنى ذلك أن نستبدل بالتصور أعداء المنهج: الحسّ الخفي والحماسة ثم شطط تلك الخطب النبيئة التي لا تنكر شأن هذه الطريقة وحدها بل طرق العلم جميعا بوجه عام.

[٥٠] ولقد استقرت الصورة الصحيحة في المحتوى الصحيح وخرج بذلك إلى الضوء تصور العلم حين ارتفعت إلى مغزاها المطلق الثلاثية التي أعاد كانط اكتشافها كأنه مساق إليها بالغريزة دون ان يكون لها عنده إلا وجود لا حياة فيه بعد ولا تصور[2]؛ بيد أننا لا نستطيع حتى اليوم أن نسند قيمة علمية إلى الاستخدام الذائع في الوقت الحاضر لتلك الصورة، وهو استخدام نراه قد أنقص منها حتى آلت تخطيطا خلوا من الحياة أو بالأصح ظلا، كما نرى تعضون الفكر العلمى وقد ارتد إلى ما يشبه الرسم الوصفي[3]. إن هذا المذهب الصوري الذي سبق أن تحدثنا عنه بوجه عام والذي نريد ههنا التنبيه إلى اسلوبه بالأدق، هذا المذهب يعتقد أنه قد تصور طبيعة ظاهرة ما وحياتها وأنه أعرب عنها حين يسند إليها محمولا مأخوذاً من تخطيطه: كالذاتية أو الموضوعية،

---

(١) انظر مطلع هذه المقدمة.

(٢) انظر في الجزء الخاص بنقد فلسفة كانط من المقال المعنون «**الإيمان والعلم**» ويستخدم هيغل لفظ «الثلاثية» كأنه مرادف للصورة. والمراد في أغلب الظن هو الفهم باعتباره عند فيلسوف كونجزبرج **صورة** لا تكون إلا **بمادة**، بمادة لا وحدة لها بغير هذه الصورة.

(٣) ينقد هيغل هنا فلسفة شللنج.

كالمغناطيسية أو الكهرباء، أو أيضاً كالانقباض او الانتشار، المشرق أو المغرب، الى آخر هذا اللعب الذي يمكن الاكثار فيه إلى غير نهاية، مادامت هذه الطريقة تبيح في صدد خاصية أو ظاهرة ما، باعتبارها صورة او لحظة في التخطيط، أن تعود الأخرى فتستخدمها بدورها، وأن تَرد كلٌ ذاتَ الخدمة الى سائرها، بحيث تخرج لنا دائرة من التبادل لا يتسنى لنا بها أن نجد الشيء نفسه ولا أن نجد أحد القطبين ولا الآخر. فنحن نتلقى عن طريق الحدس العامي خاصيات حسية يجب أن **تعني** من غير شك شيئاً آخر غير المنصوص عليه فيها؛ ثم نحن بعد ذلك نطبق عليها العنصر الدال في حد ذاته، أي خاصيات الفكر الخالصة (كالذات والموضوع والجوهر والعلة والكل وغيرها [إلى آخر المقولات الكانطية]) تطبيقا يتسم بقلة الرأي وغياب النقد كشأنه في الحياة اليومية، ونستخدمها بنفس الاسلوب الذي نستخدم به كلمات القوة والضعف أو الاتساع والانقباض؛ ومن ثمت كانت تلك الميتافيزيقا بعيدة عن أن تكون لها صفة العلم بُعد هاته المتمثلات الحسية.

فبدل الحياة الباطنية لمثل هذه الخاصية البسيطة المنالة بالحدس - وهو ما [١
يعني هنا: بالمعرفة الحسية - بدل ذلك وبدل الحركة الذاتية لوجودها يقتصر الأمر على الإعراب عنها حسب مشابهة سطحية، ثم إذا بهذا التطبيق الخارجي للصيغة [الموضوعة من قبل] يسمى **تركيبا**[1]. - مثل هذا النهج الشكلي مصيره مصير كل شكلية. فما انشف الرأس التي لا يسهل تلقينها في ربع ساعة أن هناك امراضا بعضها توتر وبعضها وهن أو وهن غير مباشر، وأن هناك طرقا للعلاج بقدر الأمراض؛ ومن ذا الذي لا يأمل - ومثل هذا التعليم كان يبدو كافيا حتى قريب من أجل إدراك تلك الغاية - من ذا الذي لا يأمل في أن يتحول بذلك تحولا سريعا من طبيب بالعادة إلى حكيم نظري. على مثل هذه الوتيرة يسعى المذهب الشكلي في فلسفة الطبيعة أن يعلمنا أن الفهم هو الكهرباء وأن الحي هو الآزوت وأنه يساوي الجنوب أو الشمال، الخ.، أو يمثلها؛ يسعه تعليم

(١) كان كانط، كما لاحظ چان هيپوليت، أول من تحدث عن تركيب المادة أو تكوينها ابتداء من قوتين هما الجذب والنفور. وفيما يلي يوجه هيغل نقدا لاذعا الى شللنج لكونه لا يتعقل المحتوى في ذاته بل يطبق عليه صيغة خارجة عنه حسب مماثلة سطحية. فأما أن تكون للخاصيات حياتها الباطنية أو حركتها الجدلية فهو ما يتبين في الفصل عن الإدراك الحسي.

ذلك تعليما عاريا نيا، مصاغا على النحو الذي تحدثنا به للتو أو مزدانا بعدد أفخم من المصطلحات؛ ولن تتوانى الجهالة عن أن تذهل إعجابا بمثل هذه المهارة القادرة على الجمع بين عناصر ظاهرها التباعد، بالعنف الذي يسيطر على المحسوسات الساكنة اذ يأتيها هذا الرباط والذي يخلع عليها مظهر التصور، بينما تُقْبَر المهمة الجوهرية ألا وهي الإبانة عن التصور نفسه أو عن مدلول التمثل الحسي؛ ولن تتوانى الجهالة ايضا عن أن تبجل ابداعا هذا مبلغه من العمق وعن الطرب لما اشتملت عليه مثل هذه الخاصيات من السذاجة الهانئة إذ هي تزود التصور بمرادف حسي فإذا هو أجل وأحب؛ كما أنها لن تتوانى عن أن تقر عينا بنفسها لما تستشعره من الانسجام بينها وبين هذا الأسلوب الفحل في التصرف. وليس أُسهل من تعلم الخدعة المستترة في هذا النوع من الحكمة إلا مزاولتها. بيد أن تكرارها بعد فضحها يصعب احتماله كتكرار لعبة الحاوي بعد أن ينكشف أمرها. وإن هذه الشكلية الراتبة لتستخدم أداة لا يصعب التحكم فيها عنه في علبة مصور لم تحو إلا لونين فريدين، كالأحمر والأخضر، أحدهما للمناظر التاريخية والآخر لمناظر الطبيعة، حسب الطلب. - ولسنا ندري أي الأمرين هنا أدعى للعجب: أهي السهولة التي يلطخ بها كل ما في السماء وما على الأرض وما تحتها بمثل هذا الخليط اللوني، أم هو الزهو الفخور بمنهاج بلغت كليته هذا المدى؛ فكلاهما قائم بالآخر. فأما نتيجة هذا المنهج الذي يتلخص في كسو السماويات والأرضيات جميعا وجميع الأشكال الطبيعية والروحية برداء الخاصتين المتقابلتين حسب المخطط الكلي، ويتلخص بالتالي في إدراج جميع الكائنات تحت هذا المخطط، هذا المنهج سوف يصح في نتيجته كل وصف سوى أنها «مقال مشرق[١]» على جسد العالم اجمع؛ بل الأضبط أن هذه النتيجة لوحة أشبه بهيكل ركب من قصاصات ملصقة من الورق المقوى أو بسلسلة من العلب المغلفة في محل بقالة كتب اسم البضاعة فوق كل منها؛ مثل هذه اللوحة تنحّي الجوهر الحي للشيء أو تخبئه تخبيئا عميقا، ولا يزيد جلاؤه عنه في هيكل خلت عظامة من اللحم والدم، أو في الأدراج المغلقة على بضائع لا حياة فيها. - ولقد سبق أن لاحظنا أن هذا الأسلوب في المعرفة لا يلبث ان ينتهي الى صورة ملونة

(١) إشارة تهكمية إلى مؤلف فيشته المعنون: **المقال المشرق في ماهية الفلسفة الجديدة**(١٨٠١).

بلون واحد لا ثاني له، وذلك حين يركبه الاستنكاف لما حواه المخطط من الفروق، فإذا به يخفيها في هاوية المطلق باعتبارها إنما تنتمي الى الفكر المنعكس على نفسه وحده، بحيث يعود الأمر فيستتب للعينية الصرفة، للبياض الخالص من كل شكل. هذه الرتابة في تلوين المخطط وفي خاصياته الخامدة، هذه العينية المطلقة، مثلها مثل الاستحالة من شيء الى غيره - كل هذا إن هو على السواء إلا فهم مجرد من الحياة ومعرفة خارجية(١).

بيد أن الأحسن لا يستطيع الإفلات من هذا المصير الذي يتجرد فيه من [٥٢]
الحيوية ومن المعقولية ويُسْلَبُ كلَّ حول حتى ليرى جلده تكتسي به معرفة ميتة نفخها الغرور. وإنما الأحرى أن يتبين في هذا المصير نفسه أثراً من آثار هيمنته هو على النفوس إن لم يكن على العقول، أن يتبين فيه حركة الاستكمال نحو الكلية وقابلية الصورة للتعين - وهما الأمر الذي تقوم فيه أحسنيته والذي لولاه ما أمكن استخدام تلك **الكلية** استخداماً **سطحيا**.

إن من حق العلم أن ينسق بنيانه العضوي وفاقاً للحياة الخاصة بالتصور [٥٣]
ووفاقاً لها وحدها. فالتعيينات [أو التحديدات] المنقولة عن المخطط [المجرد] لتطبق على الوجود تطبيقاً خارجياً، تمسي - على العكس - في العلم روح المحتوى المليء إذ تتحرك بذاتها. ذلك أن الموجود - من ناحية - تقوم حركته في صيرورته عن نفسه غيرا حتى ليصبح هو نفسه محتوي نفسه الأبطن، ثم إنه - من ناحية أخرى - يأخذ بعدئذ على عاتقه هذا الصدور أو هذا الوجود، أي هو يعتبر نفسه **لحظة** ويردها - مع تبسيطها - إلى التعيين. الحركة الأولى **النفي** فيها هو عملية التمييز وعملية وضع **الموجود**، فأما العودة الى النفس فالنفي فيها هو صيرورة البساطة المحدودة. على هذا النحو يرينا المحتوى أنه لا يتلقى تعينه من غيره كأنه ألصق به إلصاقا، بل هو الذي يعطي

---

(١) من المهم أن ندرك أن ملكة الفهم لها عند هيغل جانبان. فبالفهم يدخل التمييز وتدخل الكثرة. ولكن بالفهم أيضاً تجمد الفروق وتجمد الخصائص المتقابلة على تقابلها. ومن هنا رأينا هيغل ينعي على الفلسفة الحدسية تنحيتها للفهم الذي بغيره يخلو المجال للمطلق الأشبه «بالليل الذي كل البقر فيه أسود»، ونراه الآن ينعي عليها وقوفها في واقع الأمر عند الفهم وقوفا قاصرا عن تبين الحركة الجدلية التي تدب بها الحياة في الخاصيات.

نفسه هذا التعيين وهو الذي يدرج نفسه بنفسه في لحظة من الكل ومحل. أما الفهم بتصنيفاته وأدراجه فيقبض [عنا] ضرورة المحتوى وتصوره، أي ما يقوم به الوجود العيني ويخلع على الشيء المدرج كماله وحركته الحية؛ أو الأصح أنه لا يقبض شيئاً بل يجهل جهلاً؛ فلو قد كانت له تلك البصيرة لأبداها. لا بل هو لا يشعر حتى بالحاجة إلى شيء من هذا كله؛ فلو شعر لأقلع عن تخطيطه أو على الأقل لما قنع بمعرفة لا تعدو أن تكون ثبتا بالمحتوى. نعم إن الفهم إنما يأتي بثبت بالمحتوى ولكنه لا يمدنا بالمحتوى نفسه. - خذ خاصية معينة، حاصلة في ذاتها على العيانية أو الوجود الفعلي، كالكهرباء مثلاً: ها هي ذي تُرَدَّ مع ذلك إلى شيء إذ تمسي محمولا ليس إلا بين المحمولات المنسوبة الى موجود من الموجودات يتميز منها دون أن تُعْلَمَ من حيث هي الحياة المبثوثة في هذا الكائن؛ فلا نحن نعلم بأية طريقة يتم فيه تولدها الذاتي المخصوص ولا بأية طريقة تتمثل فيه؛ فالفهم يترك لغيره معالجة هذا كله، أي يترك الأهم. - إنه بدل النفاذ الى باطن الشيء يلقي دائما على الكل نظرة طائر ويحلق فوق الكائن الفردي الذي يتحدث عنه، أي أنه لا يراه. فأما المعرفة العلمية فتقضي على العكس بأن نسلم أنفسنا للموضوع تقود حياته قيادَنا، أي هي بعبارة أخرى تقضي بألا تغيب عنا الضرورة الكامنة في هذا الموضوع وتقضي بالإعراب عنها. وإنها إذ تستغرق كذلك في موضوعها استغراقا عميقا تنسى وجهة النظر العامة، تلك الوجهة السطحية التي إن هي إلا انعكاس من المعرفة على نفسها بعيدا عن الموضوع. سوى أن المعرفة العلمية بعد الغوص في المادة وفاقا لحركة تلك المادة ذاتها، تنتهي بالعودة إلى نفسها. سوى أن هذه العودة لا تتم قبل أن يكون المضمون أو المحتوى، بانطوائه في ذاته وتبسطه في الخاصية، قد رد نفسه الى جانب واحد من جوانب وجوده وقبل أن ينتقل إلى حقيقته الأعلى[١]. عندئذ ينبثق - بعد انحذافه في خلال هذه الحركة - الكل البسيط من جديد، ينبثق من هذا الثراء الذي لاح أن الفكر قد ضاع فيه بلا رجعة.

وبوجه عام فإنه لما كان الجوهر نفسه ذاتا، كما سبق القول، فكل محتوى [٥٤]

---

(١) سوف يرى القارىء أوان ظهور المعلوم في صورة الموضوع الحاصل على خاصيات حسية ظهورٌ ينطوي على مسلمات فكرية ذات طبيعة منطقية أو جدلية تختلف من المقولات الكانطية.

ينعكس أيضاً على نفسه. فقيام موجود ما أو جوهره معناه مساواته نفسه، فلو اختلف انتهى. ولكن هذه المساواة هي التجريد البحت[١]. وهذا التجريد هو الفكر. إني إذ أقول: **الكيف**، أتحدث عن الخاصية من حيث هي كذلك؛ فالبكيف يتميز موجود ما من غيره، أو هو على الأدق موجود بفضل هذا الكيف، وإنه لموجود لنفسه أو قائم عن طريق هذه البساطة إزاء نفسه. ولكنه بذلك تكون ماهيته **الفكر**[٢]. - ولهذا هو الموضع الذي نعقل فيه أن الوجود فكر، وههنا محل وجهة النظر التي تحاول تجنب المقالات المألوفة الخالية من كل تصور معقول عن العينية بين الفكر والوجود. - يبقى الآن أنه لما كان قيام الموجود يعني تساويه مع نفسه أو التجريد البحت، فهو أيضاً تجريد عن نفسه، أو هذا القيام هو نفسه لا تساوٍ بين الموجود ونفسه وانحلالٌ له، باطنيته وانطواؤه في نفسه، صيرورته[٣]. ولما كانت طبيعة الموجود هي ما قلنا، فإن المعرفة - من حيث للموجود تلك الطبيعة بالقياس إليها - لن تكون نشاطا يتناول المحتوى كأنه شيء أجنبي ولا انعكاسا من الفكر في نفسه بعيدا عن المحتوى. إن العلم ليس بتلك المثالية التي تستبدل بدوجماطيقية **القضايا** دوجماطيقية **القضاء** أو **اليقين** الذاتي[٤]. بل المعرفة تشهد المحتوى إذ ينطوي داخل نفسه، ونشاطُها مبثوث بالأحرى في هذا المحتوى؛ إذ هذا النشاط هو الذات الحالة في المحتوى؛ وهو في الوقت عينه منطوٍ على نفسه، إذ هو المساواة الصرفة لذاته في الأخروية. وهكذا يكون نشاط المعرفة هذا هو الخدعة التي - إذ تبدو امتناعا عن الفعل - تشهد كيف تصنع الحياة العيانية للخاصية، وذلك على التحديد من حيث تظن أنها إنما يشغلها بقاؤها ونفعها الخاص؛ كيف تصنع في الحقيقة العكس، كيف تكون هي العملية القاضية على نفسها، المدرجة إياها

---

(١) بمعنى أنك لو رفعت عنه كل ما يسند إليه بقي أنه ما هو أو بقيت مساواته لنفسه.

(٢) بالخاصية يتميز **الموضوع** ويظهر كأنه منعكس على نفسه أو كأنه هو ما هو، وهذه المساواة التي نعرف بها وجوده من **وضع** الفكر.

(٣) إشارة شديدة الاقتضاب إلى جدلية الكيف من حيث تتضمن صيرورة الموجود الذي يعزله الكيف أول الأمر عن غيره ويجعله حبيس نفسه.

(٤) دوجماطيقية **القضايا** إشارة إلى المقولات الكانطية من حيث لا تستند إلى أساس برهاني أما دوجماطيقية **اليقين الذاتي** فتشير الى الفلسفة الحدسية.

كلحظة في الكل[١].

لقد أشرنا فيما سبق إلى معنى الفهم بالإشارة إلى الجوهر من حيث هو وعي [٥٥] بذاته؛ فأما معناه بالقياس إلى الجوهر من حيث هو وجود فيتضح الآن بعد الذي ذكرناه - إن الجوهر كيف، قبول متساو مع نفسه للتعين: بساطة متعينة أو فكر متعين. ذلك هو فهم الوجود[٢]. وهو على هذا الـ«Nus» [أو العقل] الذي تبين فيه انكساجور الماهية أولا. فأما من جاءوا بعده فتصوروا طبيعة الوجود على نحو أكثر تحددا باعتبارها Eidos أو Idea [٣]، أي باعتبارها **كليا متعينا** أو **نوعا**. ولقد يبدو لفظ «النوع» أشيع وأفقر من أن يعرب عن المثل وعن الجمال والقداسة والأبدية التي يكثر الحديث عنها في أيامنا. ولكن الواقع مع هذا هو ان المثال إنما يعرب عن النوع لا أكثر ولا أقل. سوى أننا كثيراً ما نشهد الآن لفظا ذا دلالة محددة على تصوّر من التصورات، نراه يُزدرى ويُهجر الى لفظ آخر يضفي على التصور هالة من الغمام ويرن فيه رنين العلم، لا لسبب في أغلب الظن سوى انتمائه إلى لسان اجنبي. - إن تحديد الوجود على أنه نوع هو بالدقة ما يجعل منه فكرا بسيطا؛ الـNus أو البساطة، هو الجوهر[٤]. وبفضل هذه البساطة او المساواة يظهر الجوهر بمظهر الجامد الدائم. بيد أن هذه المساواة مع النفس هي أيضاً سلب، لهذا مرّ الموجود المتعين الى عدمه. ذلك أن التعين يبدو أولا بما هو تعين لنسبته إلى شيء آخر، وحركته تبدو كأن قوة أجنبية تمليها عليه؛ ولكن الحقيقة هي أن **بساطة** الفكر هذه تتضمن أن التعين حاصل بطبيعته على الأخروية وأنه حركة من تلقائه؛ ذلك لأن هذه البساطة في الفكر هي الفكر متحركاً متميزاً من نفسه، هي الباطن الحق، **التصور المحض**. وهكذا يكون **الفهم** صيرورة، ومن حيث هو هذه

---

(١) **المعرفة خدعة** بمعنى أنها بعد أن تنسى نفسها في موضوعها إلى حد الإيمان بتبعيتها له وإنعدام فعلها، تراه ينعكس فيها كلحظة من كل، أي تتبين دخلها في بناء موضوعيته ونمط هذه الموضوعية.

(٢) سبق الحديث عن الفهم من حيث هو ملكة تُجَمِّد الفروق. ولكن ثمت أيضا فهما في الوجود من حيث تَجْمُد فيه الفروق.

(٣) المراد المثل الافلاطونية أو الصورة عند أرسطو.

(٤) الـ Nu,s: من حيث هو فعل الحد؛ والبساطة: من حيث هي الحد (كمصدر اسمي) في الأشياء.

الصيرورة فهو **المعقولية**(١).

ان طبيعة ما هو موجود قوامها كونه في وجوده الخاص تصوره الخاص. وفي [٥٦] ذلك تكمن بوجه عام **الضرورة المنطقية**: هذه الضرورة هي وحدها المعقول، هي وقع الكل العضوي؛ إنها **معرفة** بالمحتوى من حيث كون هذا المحتوى تصورا وماهية، وبعبارة أخرى هي وحدها **العنصر النظري**. - إن الشكل المتحرك الواقع وقوعا عيانيا تجعل منه حركته تعينا بسيطاً، وبهذا يعلو الى الصورة المنطقية ويستتم في ماهيته. وليس وجوده العياني إلا هذه الحركة، إنه مباشرة وجود منطقي. ومن ثمت كان عبثا ان نطبق على المحتوى العياني شكلية مجلوبة من الخارج؛ فالمحتوى نفسه مرور إلى الشكلية، لكنها شكلية تفقد بذلك طابع الخروج، إذ الشكل [او الصورة] هو نفسه الصيرورة الباطنية للمحتوى العياني(٢).

إن طبيعة المنهج الفلسفي - تلك التي بحسبها لا ينفصل هذا المنهج، من [٥٧] جهة، عن المحتوى، ويحدد هو نفسُه، من جهة أخرى، وقعَه الخاص - إنما تستبين على النحو الصحيح، كما قد سبق ذكره، في الفلسفة النظرية. - فما نقوله هنا يعرب بحق عن تصور هذا المنهج، ولكنه لا يمكن أن يزيد في قيمته عن كونه قضية تستبق الأمور. فحقيقة كلامنا ليس محلها هذا التصدير الذي يتسم إلى حدما بطابع الحكي. لهذا لم يكن نقضا منتجا لها لو أن أحدا أكد أن الشيء على العكس ليس كذلك، بل هو يجري على هذا النحو الآخر أو ذاك، مستشهدا بتصوراتنا المألوفة كأنها حقائق لا تحتمل النقاش، معلومة، لا ولا هو

---

(١) ومنه يتبين أن قول هيغل بأن الوجود تصور (بمعنى الكلية المعقولة التي أسند إليها أفلاطون صفة الجوهر ورأى فيها أرسطو الصورة بعد أن كان أنكساجور قد تبين فيها الغاية) وكذلك قوله بأن الجوهر ذات (ذات تلوح لها هذه المعقولية كأنها تخرج من الأشياء)، هما قولان متعادلان.

(٢) لا شك أن هيغل إذ يتحدث عن الشكلية Formalism (عند كانط مثلا، من حيث يطبق على التجربة صيغاً أو قوالب أو صورا أولية) يفكر أيضاً في الصورة الأرسطوطاليسية، Form. ذلك أن فلسفة هيغل، كما يتبين من السطور السابقة، هي بالأحرى فلسفة عن تاريخ المذاهب الفلسفية المتعاقبة من حيث يجوز اعتبار كل مذهب منها كأنه العلم وقد انتظم في النسق الفلسفي أو كأنه النسق الفلسفي وقد تبدى كأنه العلم. هذه المذاهب على تعاقبها التاريخي تكون كلا عضوياً لأن كلا منها يقود الى الآخر بحسب ضرورة منطقية وإن لم تتبين إلا من بعد ولأنها جميعا تقود إلى الصورة أو الغاية التي تكمل فيها كمال الطفولة في الرشد، ألا وهي الفلسفة الهيغلية ذاتها.

يدرك القصد بالإدلاء ببدعة مستخرجة من حرم الحدس الباطني الآلهي وبضمانها. - تلك عادةً أول استجابة المعرفة إذ تواجه ما تجهل، استجابة دافعها الحفاظ على حريتها هي، على طريقتها هي في النظر إلى الأمور، على سلطانها هي في وجه السلطان الغريب (اذ هكذا يتبدى كل ما نتعلم لأول مرة). تلك الاسِتجابة يرتمي فيها المرء حتى لا يبدو بمظهر من تعلم شيئاً وحتى يبعد ما يصحب ذلك من الخجل المستور؛ فإن اذخر على العكس قبولا حسنا لما لم يكن يعلم، فلقد تنجم عن ذلك استجابة تناظر السابقة: اشبه بما يفيض - في مجال ثان - من الزيادة في البلاغة والعمل الثوري[١].

[د] الشيء الأهم إذاً في **الدراسة العلمية** هو أن نحتمل جهد التصور. فالعلم [٥٨] يقتضي الانتباه المركز على التصور بما هو كذلك أي على الحدود البسيطة **كالوجود في الذات وللذات ومساواة الذات نفسها** وما إليها، لأن هذه الحدود حركات خالصة كان يسعنا ان نسميها نفوسا لو لم تكن طبيعتها التصورية تدل على شيء أعلى مما يحتمله هذا اللفظ. - إن الانسياق وراء مجرى المعاني عادةٌ تضيق ذرعا بالفكر التصوري إذا اعترضها، كما يضيق به الفكر الصوري الذي يستنبط يمنة ويسارا استنادا الى أفكار خالية من الواقعية. تلك العادة ينبغي تسميتها فكرا ماديا أو وعياً لا يصدر عن ضرورة بل ينغمس في المحتوى ويؤلمه شد نفسه منه والعلو بها فوقه واستجماعها[٢]. فأما النقص الذي يقابل تلك العادة، وأعنى به «البرهانية»، فهو الحريةُ وقد فُكَّ قيدها بالمحتوى أو الاستكفاءُ الذي لا يعدو أن يحوم فوق هذا المحتوى. والجهد المطلوب هنا هو النزول عن تلك الحرية؛ فبدل أن تكون هي المبدأ الذي يتحرك بمقتضاه المحتوى كما تشاء، ينبغي على هذا الاستكفاء أن يترك تلك الحرية تغوص فيه، أن يترك هذا المحتوى يتحرك وفقا لطبيعته الخاصة، أي وفقا لذاته بما هي ذاته هو، وأن يتأمل تلك الحركة. فأن نعدل عن التدخل بأشخاصنا في الوقع المخصوص للتصور

(١) إشارة إلى أصداء الثورة الفرنسية في ألمانيا. الجديد إما يدفع إلى النقد تمسكا بالقديم وإما إلى الحماسة المتعجلة - دون تفهم الشيء نفسه في الحالين.

(٢) المقصود إلى هنا هو الفكر «المادي» الذي يعوزه البرهان، كالشأن في الأحاديث أو الكلام المطلق على عواهنه. والمراد بعدئذ هو الفكر الصوري الذي لا يعرف سوى البرهان، يديره بغض النظر عن «المادة» أو المحتوى.

وعن اقتحامه بحكمة جلبها الهوى دون ما علاقة به، هذا الامتناع هو نفسه لحظة جوهرية من الانتباه المنصب على التصور.

إن طبيعة البرهانية تعارض الفكر التصوري من وجهين ينبغي النص عليها [٥٩
على نحو أخص. - الوجه الأول هو أن تلك البرهانية تسلك مسلكا سلبيا تجاه المحتوى الذي يقع بين يديها، فهي تعرف كيف تنقضه وتجعله عـدماً. ولكن رؤية ما ليس المحتوى إياه هي **السلب** ليس إلا، إنها حد فاصل قاصر عن مجاورة نفسه حتى يخرج له محتوى جديد، لا بل هذا النوع من الفكر لا بد له حتى يحصل من جديد على محتوى ما من أن يلتقط أي شيء أينما عرض؛ إنه ردة إلى فراغ الأنا، معرفته الغريرة. - بيد أن هذا الاستكفاء لا يعرب عن زهوق المحتوى وحده: إنه يدل كذلك على أن مثل هذا النهج في فحص الأمور هو أيضاً نهج زاهق؛ لأنه السلب الغافل عن إيجابيته في ذاته[١]. وإذ كان هذا الانعكاس [على الأنا الذي يدخل به النفـي] لا يعطي سلبيته قيمةَ المحتوى، فقد خرج عن الشيء إطلاقا وتعداه دوما، ومن ثمت خيل إليه أنه بالتفريغ أوسع على الدوام من الفكر الغني بالمضمون. فأما الفكر التصوري، كما سبق بيانه، فالسلب لديه ينتسب على العكس إلى المحتوى نفسه، وسواء من حيث كونه حركته الباطنة وتعينه أو من حيث كونه الكلَّ، فإنه نفسه **الموجب**. إنه، من حيث هو النتيجة، ما يخرج من تلك الحركة: نفي **محدد** وبذا أيضاً محتوى ايجابي[٢].

فإن بحثنا هذا الفكر [البرهاني أو الشكلي] من حيث انصبابه على محتوى [٦٠]
ما، أخيلة كان أو أفكارا أو خليطاً منها، تبينا فيه الوجه الآخر الذي يجعل فعل التصور صعبا عليه بمكان. هذا الوجه الآخر ترتبط سمته المميزة له بماهية الفكرة التي سبق بيانها أوثق الارتباط، أو هي بعبارة أحسن تفصح عن تلك الفكرة كما تتجلى في صورة الحركة التي هي إدراك فكري. - ذلك أن البرهانية في مسلكها السلبي الذي فرغنا من الحديث عنه تواً هي نفسها الذات

---

(١) أي الغافل عن أن القضية السلبية وإن نفت المحتوى هي في ذاتها قول أو شهادة لها ايجابيتها من حيث هي كذلك، أي بغض النظر عن كونها شهادة بالضد: إنها إسناد قبل أن تكون إسنادا نافيا.

(٢) الفلسفة الارسطوطاليسية مثلا نقد للافلاطونية أو نقضها، لكنه نقض يخرج منها نفسه، وبهذا الاعتبار - أي باعتبارها نفيا محددا - فهو نتيجتها الإيجابية.

التي يرتد إليها المحتوى[1]؛ فأما من حيث معرفتها الإيجابية فالذات **موضوع**[2] متمثل يسند إليه المحتوى باعتباره عرضا او محمولا. هذا **الموضوع** هو القاعدة التي يرتبط بها المحتوى، قاعدة تجري عليها الحركة في ذهابها وايابها. فأما الأمر في الفكر التصوري فيختلف اختلافا مطلقاً. ذلك أنه إذ كان التصور يؤلف في ناظره عين الذات التي يتبدى الموضوع باعتباره **صيرورتها**، فقد كفت الذات عن أن تكون الموضوع الساكن الحامل للأعراض حملا كله انفعال بلا فعل لتصبح التصور المتحرك بذاته المستجمع في نفسه تعيناته. في سياق هذه الحركة يتبدد سكون هذا الموضوع فإذا هوينفذ إلىالفروق وإلى المحتوىمؤسسا بنفسه التعينبدل البقاء مواجها له، أي أنه يؤسس المحتوى المتميز ويؤسس حركة هذا المحتوى على السواء. وهكذا تنهار القاعدة الثابتة التي يجدها الفكر البرهاني في الموضوع الساكن وتصبح هذه الحركة الخاصة هي نفسها الموضوع، كما يكف الموضوع الذي يملأ محتواه بنفسه عن مجاوزة هذا المحتوى فلا يستطيع امتلاكا لمحمولات وأعراض أخرى غير ما يملك. هذا بينا يجتمع تحت الذات - إذا نظرنا إلى الأمر من الوجهة المقابلة - توزع المحتوى، فلا يعود الكلّي الذي، إذ خلا من الارتباط بالموضوع، صدق على الكثرة وهكذا يصبح المحتوى في الواقع محمولا على موضوع، بل يغدو جوهر ما نتكلم عنه، ماهيته وتصوره. إن الفكر التمثلي يستقصي الأعراض والمحمولات بحكم طبيعته نفسه، ومن هنا حل له تجاوزها، فإن هي إلا محمولات وأعراض. ولكن جريانه يقف إذا كان ما يشغل محل المحمول في القضية هو الجوهر نفسه، حتى لكأنه يتلقى حينئذ صدمة مضادة - لو جاز أن نتخيل الأمر كذلك. إنه ينطلق من الموضوع كأنه الأساس الراسخ، لكنه يتبين بعدئذ - حين يكون المحمول هو بالأحرى الجوهر[3] - أن هذا الموضوع قد مر كله في المحمول فبطل؛ بهذا عينه يغدو ما بدا أنه المحمول فإذا هو الجرم الشامل المستقل، وعندئذ يقعد الفكر عن الجولان هنا وهناك بل يرزح تحت هذا

---

(١) أي المحتوى المنفى لا يبقى بعده إلا النفي نفسه: ما دمت قد نفيته.

(٢) Subject. ولكن من حيث المراد مقابل المحمول فقد ترجمناه بالموضوع واحتفظنا بلفظ الذات لترجمة Das Selbst. وقلنا احيانا **الهو**.

(٣) أو الجوهر الثاني بلغة أرسطو.

العبء[1]. - إن الموضوع يبدأ الأمر عادة بجعله الأساس أو **الهو الموضوعي** الثابت؛ ثم إذا الحركة المحتومة تمر منه إلى الخاصيات والمحمولات في تنوعها الكثير؛ عندئذ يدخل في ساحة اللعب الأنا العارف نفسه حالا محل الموضوع، فهو الرباط بين المحمولات وهو الذي يسندها. ولكن لو أن الهو الموضوعي الأول دخل في الخاصيات وألف حياتها لوسع الهو الثاني - أي الأنا العارف - أن يتبين بعدُ في المحمول الموضوعَ الأول الذي يبغى الفراغ منه وتجاوزه مرتدا إلى نفسه، ولظل بدل كونه القوة التي تجعل منه العنصر الفعال في حركة المحمول، القاضي عن طريق البرهنة بموائمة هذا المحمول أو ذاك للموضوع الأول، لظل بدل ذلك على صلة وثقى بالمحتوى كما هو في ذاته، لا يحيد عنه إلى الكون لنفسه بل ينفذ في مسامه.

إن ما قلناه توا تمكن صياغته على نحو اضبط إذا نحن قلنا إن طبيعة الحكم أو القضية بوجه عام (وهي طبيعة تتضمن في ذاتها التفرقة بين الموضوع والمحمول) سرعان ما تمحقها القضية النظرية؛ لأن القضية العينية التي تحول إليها القضية الأولى تنطوي على رد الفعل الطارد لتلك العلاقة بين موضوع ومحمول. - إن الصراع بين صورة قضية من القضايا بوجه عام وبين وحدة التصور التي تهدم تلك الصورة أشبه بالصراع الذي ينشب في الإيقاع بين الوزن والنبرة. فالإيقاع ينشأ عن التوازن بينهما وعن اتحادهما؛ كذلك في القضية الفلسفية: فلا ينبغي أن تهدم العينية بين الموضوع والمحمول ما بينهما من فرق تعرب عنه صورة القضية، بل أن تنبثق وحدتها كأنها تناغم. إن صورة القضية تسفر عن المعنى المحدد، أو هي النبرة التي يتميز بها المحتوى، ولكن كون المحمول يعرب عن الجوهر مع وقوع الموضوع نفسه في الكلّي - تلك هي **الوحدة** التي تلفظ فيها النبرة نَفَسَها. [٦١]

لنلجأ إلى مثال لعلنا نزيد به مقالنا وضوحا. خذ هذه القضية: «الله هو الوجود». المحمول فيها هو **الوجود**. ولهذا المحمول معنى جوهري يذوب فيه [٦٢]

(١) الفكر البرهاني إذا نظرنا إليه من حيث محتواه فهو الكلام أو القضايا المؤلفة من موضوع ومحمول يضاف إليه من الخارج. هذا التصور للقضية هو ما يتعرض هيغل لنقده في هذه الفقرة مبينا ضرورة تصور آخر جدلي؛ ولسوف يوضح فكره بمثال قوى في الفقرة بعد القادمة.

الموضوع(١). فقولنا «الوجود» لا ينبغي أن ينزل هنا منزلة المحمول، بل هو الماهية. وبهذا عينه يبدو الله كأنه كف عن أن يكون ما هو إياه بحسب محله في القضية، أي الموضوع الثابت. – فالفكر بدل أن يتقدم في النقلة من الموضوع الى المحمول يمسي بعد ضياع موضوعه فإذا هو بالأكثر يشعر بنفسه مصدودا، مردودا إلى فكرة الموضوع وحسب: ما دام يشعر بغيابه. وبعبارة أخرى: إن الموضوع ما دام هو نفسه قد أُعْرِبَ عنه باعتباره موضوعا، باعتباره الوجود، باعتباره **الماهية** المستوعبة لطبيعة الموضوع، فإن الفكر – مباشرةً – يجد هذا الموضوع أيضاً في المحمول. والفكر إذاً، بدل الإمساك بحرية البرهانية من حيث يمضي الى نفسه وهو يمضي إلى المحمول، يظل منغمساً في المحتوى أو هو على الأقل يستشعر الآن وجوب هذا الانغماس. – ولو أنّا قلنا كذلك: «**الواقع الفعلي هو الكلّي**»(٢) لاختفى الواقع الفعلي من حيث هو الموضوع في محموله. فالكلّي لا يجب أن تقتصر دلالته على كونه محمولا بحيث يكون مدلول القضية هو أن «الواقع الفعلي كلّي»، بل يجب أن يعرب الكلّي عن ماهية الواقع الفعلي. – إن إقامة الفكر في المحمول تحيله إلى الموضوع فإذا هو يفقد القاعدة الثابتة الماثلة أمامه في هذا الموضوع دون أن يحقق في المحمول رجوعاً إلى باطن نفسه بل إلى موضوع المحتوى(٣).

ذلك الشلل الغريب هو الذي تنبني عليه الشكايات من استغلاق المؤلفات [٦٣] الفلسفية على الفهم – هذا بفرض أن الفرد قد استوفر شروط الثقافة العقلية التي لا استغناء عنها من اجل هذا الفهم. ومن هنا أيضاً يتبين لنا السبب في لوم خاص يكثر توجيهه إلى المؤلفات الفلسفية، فحواه أن أغلبها تلزم قراءته

---

(١) أي ينفذ به ما تستطيع قوله عنه: ما دمت قد قلت الجوهر أو قلت ما هو. – هذا الصراع بين الصورة المبدأية للقضية الفلسفية أو النظرية من حيث تتضمن التفرقة بين الموضوع والمحمول بحسب منطوقها وبين الصورة التي تنتهي إليها من حيث هي حكم بعينيتها أو بكون أحدهما عين الآخر ربما كان السبب الأول في ابتداع المنهج الجدلي.

(٢) ننبه القارىء إلى ان اللفظ الألماني Subjekt يجتمع فيه معنيان: الموضوع – في التحليل المنطقي للقضية إلى موضوع ومحمول – ثم الذات.

(٣) المحتوى بمعنى محتوى الكلام وهو هنا القضية. ومنه وجب التمييز بين موضوع القضية وبين الموضوع نفسه الذي ربما ضاع في الكلام وإن حضر فيه.

مرة ثانية كي يتيسر فهمه - وهو اعتراض لا شك ينطوي على جانب من الحق لا يقبل دفعا لأنه إذا تبينت وجاهته لم يترك مجالا للرد. - بيد أنا نجد فيما فرغ ذكره على التوّ جلية الأمر كله. فالقضية الفلسفية، لكونها قضية بالتحديد، من شأنها أن تثير الأسلوب المعتاد في النظرة الى العلاقة بين الموضوع والمحمول وأن تُطْلِق مسلك المعرفة المألوف. ولا يلبث هذا المسلك، هو والرأي الظني المشتق منه، دون أن يهدمه المحتوى الفلسفي للقضية. وبذا يعلم الظن بالخبرة أن الموقف على خلاف ما يفهم، كما تضطر المعرفة بعد تصحيح ظنها هذا إلى العودة على القضية وتفهمها على نحو آخر هذه المرة.

[٦٤] إن المزج بين النمطين النظري والبرهاني يشكل صعوبة ينبغي أن نتفاداها. هذه الصعوبة مأتاها أن الكلام المسند إلى الموضوع يحمل معنى التصور تارة ثم معنى المحمول أو العرض تارة أخرى. - وضعان يهدم كلاهما الآخر دون أن يتأتى للعرض الفلسفي أن يكون له قيمة ملموسة إلا إذا نحى نوع العلاقة المعتادة بين أجزاء القضية تنحية دقيقة.

[٦٥] والواقع أن الفكر اللانظري له أيضاً حقه المشروع، لكنه حق لا يُدخله نمطُ القضية في اعتباره. فإبطال صورة القضية لا ينبغي إتيانه بطريقة **مباشرة**، أي من خلال محتوى القضية وحده. بل هذه الحركة المبطلة تجب العبارة عنها لا أن تقتصر على هذا الوقوف أو الشلل الباطن؛ وتجب ايضا **الإبانة** عن التصور في رجوعه على نفسه. تلك الحرية التي تؤلف، بغير ذلك، دور البرهان، هي هنا الحركة الجدلية للقضية ذاتها. هذه الحركة الجدلية وحدها هي العنصر النظري

متحققا بالفعل، ومنطوقها وحده هو الشرح النظري. فالعنصر النظري، من حيث هو قضية، ليس إلا وقوف الفكر **حبيس نفسه** ورجوعَ الماهية إلى نفسها رجوعا غير **متحقق**. لهذا كانت المقالات الفلسفية كثيرا ما تحيلنا إلى هذا الحدس **الباطن** الذي يغنيها عما كنا نتوقعه من الإبانة عن الحركة الجدلية للقضية. - إن **القضية** يجب أن تعرب **عما الحق إياه**، ولكن الحق في جوهره ذات، ومن حيث هو كذلك فإن هو إلا الحركة الجدلية أو هذا السير الخالق لمساره، الراجع على نفسه. - إن البرهان في كل ميدان آخر من ميادين المعرفة

إعراب عن المستبطن[١]. ولكن البرهان إذا بُت بينه وبين الجدل لم يؤد في الواقع إلا الى ضياع تصور البرهان الفلسفي.

إن لمن الجائز أن نستذكر بهذا المعرض أن الحركة الجدلية تتألف أيضاً [٦٦] أجزاؤها أو عناصرها من القضايا. ومن ثمت كانت الصعوبة المشار إليها تبدو كأنها تعود من جديد، وتبدو كأنها صعوبة في طبيعة الشيء نفسه. - لذلك أشبه بما يقع في البرهان العادي: فالأسس التي ينهض عليها تفتقر بدورها إلى أسس، وهكذا الى غير نهاية. بيد أن هذه الطريقة في التأسيس والشرط تنتمي إلى نوع من البرهان مختلف من الحركة الجدلية وتنتمي إذاً الى المعرفة الخارجة. فأما الحركة الجدلية فعنصرها التصور الخالص، لهذا كان لها محتوى كامل الحصول في نفسه على كونه ذاتا. وهي إذاً لا تتمثل محتوى يسلك كأنه موضوع مرهون بالأساس ولا يتأتى له معناه الخاص إلا في صورة المحمول؛ إن القضية في وضعها المباشر ليست إلا صورة فارغة. - بدون الهو أو المتمثل لا يتبقى للدلالة على الموضوع[٢] الخالص، على الواحد الفارغ العديم التصور، سوى الاسم بما هو اسم. لهذا كان اجدى لنا أن نتجنب اسم « **الله** » مثلا، مادام هذا الاسم في استخدامه الأول والمباشر لا يؤلف تصورا من التصورات بل كل أمره أنه الاسم بالمعنى الصحيح للكلمة: أي النقطة الثابتة التي يستقر فيها الموضوع الصرف المرهون بالأساس؛ هذا بينما « الوجود » مثلا أو « الواحد » أو « الفردية » أو « الموضوع » وما إليها، كلها على العكس ألفاظ تدل بذاتها دلالة مباشرة على تصورات. - ثم إنك اذا أسندت الى هذا الموضوع أشتاتا من الحقائق النظرية لافتقر محتواها مع ذلك إلى التصور الباطن: مادام هذا الموضوع لا يعدو أن يحضر حضورا كله قبول وسكون؛ وهو ما يجعل تلك الحقائق تكتسي من غير مشقة بطابع الحشو. - ومن هذه الناحية أيضاً كانت الصعوبة الراجعة إلى تعودنا فهم المحمول النظري بحسب صورة القضية لا باعتباره تصورا أو ماهية قد تزيد أو تنقص تبعاً لمنهج العرض الفلسفي. إن واجب الشرح الفلسفي أن يستمسك بالصورة الجدلية وأن يبعد كل ما ليس

(١) بمعنى المستبطن في الشيء، ككون زوايا المثلث تساوي قائمتين، وهي خاصية غير ظاهرة في الشكل كتحوطه بثلاثة أضلاع؛ والمستبطن أيضاً في العقل الرياضي الذي لم يكن يعلم قبل البرهان.

(٢) انظر هامش٢ صفحة ٥٥.

تصوراً،[١] متبعاً في ذلك علمنا بطبيعة الحقيقة النظرية اتباعاً أميناً.

هذه العقبة التي مردها المسلك البرهاني لا تقل شأناً عن تلك التي يشكلها في ٦٧]
وجه دراسة الفلسفة سابق التصديق بالحقائق الجارية دون برهان. إن صاحب أمثال هذه الحقائق يظن أنه لا ضرورة تدعو الى مراجعتها، لا بل هو يجعل منها الأساس الذي يبني عليه بناءه معتقدا أن حقه ليس الإعراب عنها وحسب بل الحكم بمنظارها والإدانة. ومن ثمت كان أوجبَ واجباتنا اليوم العملُ على ان نجعل الفلسفة من جديد أمراً جدياً. إنه ما من علم أو فن ولا من موهبة أو صنعة إلا ساد اليقين بأن امتلاكها لا يتأتى إلا بقبول المشقة وبالجهد المبذول من أجل تعلمها والتدرب عليها. وإذا كان كل ذي عينين وذراعين ليس بأهل لأن يصنع حذائين متى وجد الجلد والعدة، فقد عم رغم ذلك الاعتقاد في أيامنا بأن التفلسف يدنو مباشرة لكل وافد كما يتيسر له تقدير الفلسفة وذوقها ما دامت له من عقله الطبيعي الوحدة التي يقيس بها الأمور - كأن كل امرىء لم يكن له أيضاً في قدميه مقياس حذاء! - لكأنا عدنا نحصر امتلاك الفلسفة في انعدام المعارف والدراسة تحديدا، ولكأن هذه جميعا تنتهي متى بدأت الفلسفة. إنا كثيرا ما نعتبر الفلسفة معرفة شكلية خالية من المحتوى، ونحن بذلك لا نعلم أن كل ما هو حق بحسب المحتوى في أي علم أو معرفة إنما يستحق اسم الحق طالما كانت الفلسفة هي التي انجبته. لتسع العلوم الأخرى ما أرادت وراء التقدم مستندة إلى البرهانية دون ما حاجة الى الفلسفة - لهي بغير هذه الفلسفة علوم لا الحياة فيها ولا العقل ولا الحقيقة.

فأما عن الفلسفة بالمعنى الصحيح فقد بتنا نرى «الكشف الآلهي» المباشر ٦٨]
ونرى «العقل السليم»، وهما اللذان ما عُنيا قط بالتثقف على الفلسفة أو على سواها من وجوه المعرفة، بتنا نراهما يدعيان أنهما يعادلان طريق الثقافة الطويل ويعادلان تلك الحركة الثرية العميقة التي يتوصل بها العقل إلى المعرفة، إدعاءً أشبه بادعاء الشيكوريا أنها تغني عن القهوة. إن لمن المؤلم أن نرى الجهالة والغلظة التي لا شكل لها ولا طعم، مع قصورهما عن تثبيت الفكر ولو على قضية واحدة مجردة، فضلا عن الرباط بين القضايا، يدعيان طورا أنهما الوجه

(١) بالمعنيين المجتمعين في هذا اللفظ باعتباره مصدرا اسميا ومصدرا فعليا.

المعبر عن الحرية والتسامح الفكري ويدعيان طورا ثانيا أنها الفطرة بعينها. فأما هذه فنعلم أنها، مثلما تصنع الفلسفة الآن، قد انطلقت يوما تسرح في آفاق الشعر فجاء نتاجها إن حوى بعض المعنى نثرا متهافتا وإن خرج عن هذا النثر كلاما مغربا. على هذا المنوال أخذت اليوم فلسفة ساذجة ترفعت على التصور وزعمت لخلوها منه أنها فكر حدسي شعري، أخذت تزحم السوق بتآليف أملاها خيال أدخل عليه الفكر الاضطراب، شطحات واهمة لا هي سمك ولا لحم، ولا هي نظم ولا نثر.

فإن آثرت تلك الفلسفة الساذجة أن تتبع مجرى النور المشترك الآمن، لم [٦٩] يخرج نتاجها من أن يكون على الأكثر ثبتا منمقا من الحقائق الهزيلة. فإن أخذنا عليها تفاهة ما تأتي به كان جوابها أن المعنى والمحتوى كامنان في قلبها وأنه لا جدوى من كلامها إذا لم يكمنا أيضاً في قلوب الآخرين؛ فهي في زعمها قدأدلت بكلمة النهاية حين تتحدث عنبراءة القلب وعن طهارة الضمير الخلقي- وهو الأمر الذي لا اعتراض عليه ولا مطلب بعده، ومع هذا فقد كان الأوجب لا ترك الأحسن في قرارة القلب بل إخراجه إلى ضوء النهار. وما كان أغنانا منذ زمن طويل عن أن نتكلف مشقة الإتيان بهذه الحقائق النهائية وهي المبثوثة منذ القدم في الملقنات الدينية والحكم الشعبية وما إليها. - ثم إنه لمن السهل بعد هذا كله أن نفضح هروب أمثال هذه الحقائق من التحديد أو اعوجاجها، كما يسهل في كثير من الأحيان أن نكشف للوعي الممسك بها، وفي هذا الوعي نفسه، عن حقيقة مناقضة. سوى أن وعيا ألجأناه على هذا النحو إلى محاولة الخروج من الخلط سوف يقع عندئذ في خلط جديد ويحتج احتجاجا عنيفا بالقول: إن الأشياء بلا نقاش هي **هكذا وهكذا**، وما عدا ذلك فكله **سفسطة**: تلك هي كلمة المرور التي يخرجها الحس المشترك في مواجهة النطق[١] المثقف، كما يستغل الجهل الفلسفي عبارة «أحلام راء» ليصف بها الفلسفة وصفا لا رجعة فيه. ومادام النور المشترك يحتكم إلى العاطفة كأنها صوت الكاهن المستتر داخله، فقد بت كل وصل بينه وبين من اختلف منه في الرأي واضطر بذلك إلى ان يعلن أن ليس لديه ما يقول إن لم يجد في نفسه ذات الحقيقة ولم يشعر بها؛ أي هو

(١) انظر هامش ١ صفحة ٢٣. سيجري بهذا المعنى بعد ذلك دون حاجة الى تنبيه جديد.

بعبارة اخرى يدوس بقدميه جذر الانسانية،لأن طبيعةَ الانسانية هي النزوع إلى الاتفاق المتبادل ووجودَها إنما يقوم في الشركة الناشئة بين الواعين. فأما الانغماس في العاطفة والعجز عن التواصل إلا بها فحرب على ما هو إنساني ووقوف عند الحيواني.

[٧٠] لو أن امرؤا طلب «طريقا ملكية»[١] إلى العلم فأيسر طريق هي الاستسلام لما يسمى بالعقل الإنساني السليم، مع تصفح المقالات النقدية عن المؤلفات الفلسفية مجاراةً للعصر على الأقل ومجاراة للفلسفة؛ ثم تصفح مقدمات تلك المؤلفات وفقراتها الأولى، لأن الفقرات الأولى تسرد المبادىء العامة التي تنبني عليها البقية؛ فأما عن المقالات النقدية فإنها، عدا النبذة التاريخية، تزودنا تقديرا يعلو مقاما - مادام تقديرا - على المادة المقدرة. هذه طريق نمشي فيها بثيابنا المنزلية. فأما الإحساس السامي بالأبدي وبالقدسي واللامتناهي، فهذا على العكس يرتدي بالمسوح الكهنية مجتازا بها طريقا هي بالأحرى لا طريق: إذ هي الوجود المباشر في مركزه وهي عبقرية الآراء العميقة الأصيلة ولمحات الفكر السامية. - سوى أن هذه العبقرية لَمّا كانت لا تكشف عن مصدر الماهية، فأشعتها ليست بعدُ الإشراق العلوي. إن الأفكار الحقة والنفاذ العلمي لا يتأتيان الا بإحكام التصور. التصور وحده هو الذي ينجب كلية المعرفة. فما هو بالهرب المعتاد من التحدد ولا هو بالضحالة الزرية كشأن «الحس السليم» بل معرفة مثقفة مستوفاة؛ وما هو بفساد هبات النُطق الشاملة أوسع الشمول في كسل العبقرية وغرورها، بل هو الحقيقة وقد نضجت صورتها الصادقة، أي الحقيقة القابلة لأن يمتلكها كل نطق واعٍ بنفسه.

[٧١] إني أُودِع إذاً ما قيام العلم به في الحركة الذاتية للتصور. ولَمّا كانت المسائل التي لمستها وأخرى لم ألمسها تختلف فيها آراء العصر عن طبيعة الحقيقة وعلاماتها من رأيي، لا بل تعارضه معارضة قاطعة، فلا يبدو أن العزم على تقديم نسق العلم من هذه الزاوية ينتظره ترحيب كثير. سوى أنني لا أنسى أنا إذا كنا في بعض العصور قد رأينا كمال الفلسفة الأفلاطونية في أساطيرها الخالية من القيمة

---

(١) إشارة إلى كلمة اقليدس: ما من طريق ملكي يؤدي إلى الهندسة.

العلمية فقد كانت هناك أخرى - لم نتورع عن اعتبارها عصوراً غيبية[1] - كانت الفلسفة الأرسطية تلقي فيها التقدير لعمقها النظري وكانت محاورة أفلاطون: **بارمنيدس**، وهي في الغالب أقوى أثر خلفه الجدل في العصور القديمة، تعد بمثابة الوحي الحق **والكشف الوضعي عن الحياة الالهية**[2]، عصور رغم ما أثاره فيها **الجذب** من الإبهام المضطرب لم يكن فيها هذا الجذب المُسَاء فهمه في حقيقته إلا **التصور الخالص**. ثم إني بعد ذلك أرى ان كل ما هو صالح في فلسفة عصرنا إن أسند قيمة إلى نفسه فمن حيث هو علم وأن العلمية هي المزية الفريدة التي من أجلها يدّعي الصالح لنفسه شأنا ولو اختلفت الآراء الأخرى. لهذا حق لي بعض الأمل في أن تنتهي هذه المحاولة من أجل شد العلم إلى التصور ومن أجل تقديمه في عنصره الخاص إلى أن تشق طريقها يوما ما بفضل الحقيقة الكامنة في الشيء نفسه. إن لنا أن نكون على اقتناع بأن الحق طبيعته أن ينبثق متى آن أوانه وأنه لا يظهر إلا إذا حان هذا الأوان؛ لهذا كان لا يظهر مبكرا ملاقيا جمهورا لم ينضج بعد لتقبله؛ ولنا الاقتناع أيضاً بأن الفرد [الذي يظهر الحق على يديه] يفتقر إلى هذه النتيجة حتى يتأيد بها عنده رأيٌ يبقى بدونها اعتقادا ضُربت عليه العزلة حتى ينزل عنده منزلة الكلّي رأيٌ لا يخرج بغير ذلك عن أن يكون اعتقاده الخاص[3]. بيد أن الأمر ههنا يدعو أحيانا الى التفرقة بين الجمهور وبين من ادعوا أنهم ممثلوه والناطقون بلسانه؛ فما أكثر النواحي التي يختلف فيها مسلكه ومسلكهم، لا بل يتعارضان. فبينا ترى هذا الجمهور إذا لم يوائمه مؤلف فلسفي فضل إسناد الملامة إلى نفسه تدفعه إلى ذلك سماحة طبيعية، تجد الآخرين وقد استولت عليهم الثقة بكفاءتهم يلقون اللوم كله على المؤلف. إن التأثير الفعال الذي يحدثه الكتاب في الجمهور أصمت من

---

(١) أو هكذا زعم فلاسفة العصر المسمى بعصر التنوير، وهم الذين فرغ هيغل من نقد ارتكانهم إلى «العقل السليم» أو المفهومية المفتوحة أبوابها للجميع، كما انتقد ارتكان الرومانتيكيين إلى ما تمكن تسميته بالحس الخفي.

(٢) هذا رأي معروف عند الأفلاطونيين الجدد، وهم أيضاً من قالوا بالجذب بمعنى جذب النفس إلى الواحد.

(٣) لا يقصر هيغل لفظ «الكلي» على معنى الاستغراق الماصدقي المألوف في المنطق الصوري بل يستخدمه أيضاً استخداما متفرعا من كانط بمعنى «مملكة العقول».

جلبة «أولئك الموتى الذين يدفنون موتاهم». فإذا كان التمييزُ بوجه عام أنضجَ اليوم منه بالأمس وحبٌّ الاستطلاع أيقظَ والحكمُ أسرعَ حتى لترى «أقدام من حملوك فإذا هم بالأبواب[1]». فليس معنى ذلك ألا نتبين أُحيانا تأثيرا اكثر بطئاً يصحح الانتباه المسحور بالتوكيدات المتعالمة ويصحح الانتقادات المتعاظمة. هذا الفعل البطيء يُعَدُّ مع الوقت للبعض، ولهم وحدهم، عالماً يصبح عالمهم بينا يندثر الآخرون بلا أعقاب بعد نجاح موقوت.

ثم إنا لنحيا اليوم في عصرٍ توطدت فيه كلية العقل توطدا متينا بينا [٧٢ الفردية - كما ينبغي - قد وهنت بذات المقدار، عصرٍ تستمسك فيه الأولى بأوسع مداها وبجميع الغنى المكتسب وتقتضيهما. لهذا ضؤل النصيب الذي يعود إلى نشاط الفرد في نتاج العقل الإجمالي، ووجب عليه - وهو الأمر الذي تتضمنه بعدُ طبيعة العلم - أن ينسى نفسه ما استطاع، صانعا مقدوره، صائرا إياه؛ لكن دون اقتضاء الكثير منه، إذا هو لم يأمل من نفسه - ولم يطلب لها - سوى القليل.

---

(١) منقول عن العهد الجديد.

الجزء الأول

علم خبرة الوعي

المقدمــة

[١] من الطبيعي أن نظن أنه قبل التعرض في الفلسفة للشيء نفسه، أي للمعرفة الفعلية بما هو موجود حقيقة، ينبغي علينا أن نتفق أولاً على ماهية هذه المعرفة التي نرى فيها الآلة التي نحصل بها على المطلق أو الوسط الذي من خلاله ندركه. هذا التحوط له في الظاهر ما يبرره: فمن جهة قد تكون هناك ضروب شتى من المعرفة ولقد يكون بعضها أصلح من البعض الآخر للغرض المنشود، وتحوطنا يبرره إذا إمكان الاختيار الخاطىء بينها؛ ومن جهة أخرى فالمعرفة إذ كانت ملكة من نوع ونطاق ما، دون مزيد من التحديد لطبيعتها وحدودها، فإنا قد نصادف الخطأ بدل أن نبلغ سماء الحقيقة. وفي النهاية يتحول هذا الحذر تحولاً محتوماً إلى اعتقاد راسخ مؤداه أن كل محاولة تهدف إلى أن تكتسب للوعي ما هو في ذاته إنما هي محاولة تقوم على تصور يداخله التناقض وأن بين المعرفة والمطلق حدا فاصلا. فالمعرفة إن كانت الآلة التي نحصل بها على الماهية المطلقة، بدر إلى الذهن أن الآلة إذا طبقت على شيء لم تتركه كما كان لذاته بل أدخلت عليه تحويرا وتبديلا. فإن لم تكن المعرفة آلة تصطنعها فاعليتنا بل نوعا من الوسط المنفعل الذي يصل إلينا من خلاله نور الحقيقة، لزم أننا لا نتلقى هذه الحقيقة كما هي في ذاتها بل كما هي في هذا الوسط ومن خلاله. ومثلنا في الحالين كمثل من توسل بواسطة لا تلبث أن تحدث عكس الغاية، أو قل إن التناقض إنما هو في اصطناع الواسطة أيا كانت. صحيح أنه يبدو أننا ربما وسعتنا مداواة هذا العيب اذا عرفنا دخل **الآلة**، فهذه المعرفة تتيح لنا أن نطرح من النتيجة نصيب الآلة في الفكرة التي تحصلت لنا بفضلها عن المطلق، وبذا نستخلص الحق في نقائه. ولكن هذا التصحيح إنما يعود بنا في واقع الأمر حيث بدأنا. فإنا إذا طرحنا من شيء مصنوع نصيب الآلة في صنعه، رجع الشيء - وأعني به المطلق - إلى ما كان عليه بالنسبة إلينا قبل هذا الجهد، وهذا الجهد إذاً عناء مضيع. فإن شبهنا المطلق بالطير ولم تكن الآلة

الا شبكة ترمي لصيده أو تقريبه منا بعض القرب دون أن تغير منه، كان الجواب أن المطلق لو لم يكن في ذاته قريبا منا منذ البدء قربا مختارا ما أبه بهذه الحيلة. نعم إن المعرفة لن تكون عندئذ إلا خداعاً، فكل هذا الانشغال الذي تتمسح به كأنها تطلب مستصعباً إنما يهدف إلى إقامة علاقة مباشرة هي إذاً علاقة سهلة. فإن عَلَّمنا بحث المعرفة باعتبارها **وسطا** قانون انكسار الشعاع، ما أفادنا طرحه من النتيجة؛ فانكسار الشعاع ليس المعرفة بل المعرفة هي الشعاع نفسه الذي تلمسنا به الحقيقة، فإن طرحته هو لم يبق سوى اتجاه مجرد أو محل خاو.

ولكن اذا كانت مخافة الخطأ توقع في التشكك في العلم، وهو الذي لولا هذا التوجس لمضى في طريقه وعلم فعلا، فلسنا نرى لم لا نتشكك على العكس في هذا الشك ولم لا نخشى أن تكون هذه المخافة من الخطأ هي الخطأ نفسه. فالواقع أن هذه المخافة تفترض التسليم بصدق بضعة من الأمور بل بصدق الكثير، وهي تقيم توجساتها واستنباطاتها على هذا الأساس الذي ينبغي امتحانه أولا حتى نعلم هل هو الحقيقة. إنها تفترض فكرة عن المعرفة باعتبارها **آلة ووسطا** وتفترض **فصلا بيننا وبين هذه المعرفة**، ثم هي تفترض على الأخص أن المطلق **بجانب** وأن المعرفة تقع **بجانب آخر** قائمة لذاتها، **منفصلة عن المطلق**، دون أن تفقد مع ذلك واقعيتها، اي هي بعبارة أخرى تفترض أن المعرفة، وهي التي بخروجها عن المطلق تخرج أيضاً يقيناً عن الحقيقة، تظل رغم هذا الخروج معرفة حقة؛ وبذا تبين الخشية المتسمية باسم خشية الخطأ عن نفسها فاذا هي خشية من الحقيقة. [٢]

هذه النتيجة تلزم من أن المطلق هو وحده الحق وأن الحق وحده هو المطلق [٣] نعم إن في الامكان مدافعتها احتجاجا بأنه قد تكون هناك معرفة لا تدرك المطلق كما يقتضيه العلم دون أن يمنع ذلك كونها معرفة حقة وبأن المعرفة بوجه عام قد تكون عاجزة عن إدراك المطلق دون ان يمنع ذلك قدرتها على إدراك حقيقة أخرى. ولكنا نرى في النهاية أن الاسترسال في مثل هذا الكلام لن يؤدي بنا إلا إلى تمييز غامض بين ما هو حق بالاطلاق وبين حق من طبيعة أخرى، ونرى أن المطلق والمعرفة وغيرها كلمات تفترض مدلولا ينبغي اكتسابه أولا[١].

---

(١) إلى هنا ينتهي المؤلف من نقد نظريات نقد المعرفة ويبدأ في بيان ضرورة اتباع طريق آخر هو طريق الكشف عن صور تطور المعرفة تطورا جدليا وتطور الموضوع معها.

إننا لا نحتاج إلى أن نشغل أنفسنا بهذه التشبيهات التي لا نفع منها وهذه [٤] الأساليب من الكلام عن المعرفة باعتبارها آلة لتحصيل المطلق أو وسطا ندرك الحقيقة من خلاله، أي بالعلاقات التي تسوقنا إليها في النهاية كل هذه الأفكار عن معرفة مفارقة للمطلق ومطلق مفارق للمعرفة، ولنا أيضاً أن نترك الافاضة في الحيل التي يستخرجها فقر الكفاءة للعلم من مثل هذه العلاقات حتى يتحلل من الجهد العلمي مع الظهور في الوقت نفسه بمظهر النشاط الجاد المعنى، لنا بدل ذلك ودون أن نتكلف الإجابة عن هذا كله، لنا أن نطرح جانبا جميع هذه الأفكار باعتبارها ظنية غير ملزِمة وأن نعد غشا ما ارتبط بها من استخدامٍ لكلماتٍ كالمطلقِ والمعرفة وكالموضوعي والذاتي وغيرها من كلمات أخرى لا حصر لها نفترض أن معناها يعلمه الجميع. فالايحاء إلى حد بأن معناها يملكه الكل وإلى حد آخر بأن القائل يملك تصورها، لا تبدو له غاية سوى التخلص من مهمتنا الأساسية، وهي بالتحديد الإبانة عن هذا التصور. أولى بنا أن نتخلص على العكس من مثل هذه الأفكار وهذه الأساليب من الكلام التي يراد بها إقصاء العلم نفسه، فإن هي إلا ظاهرة جوفاء من ظواهر المعرفة تتبدد حين يدخل العلم. بيد أن العلم، وهو يدخل، هو نفسه ظاهرة: فدخوله ليس اكتمالا في حقيقته وتنمية لها. لهذا استوى أن نتصور العلم على أنه الظاهرة لأنه يدخل فيحتل مكانا **بجانب معرفة أخرى**، أو أن نقول إن هذه المعرفة الأخرى المجردة من الحقيقة هي النحو الذي يحدث عليه. ولكن واجب العلم أن يتحرر من هذا المظهر، ولا سبيل له إلى ذلك إلا بمواجهة هذا المظهر نفسه، فلا يستطيع العلم أن ينبذ معرفة ليست بالمعرفة الحقة مكتفياً في ذلك بأن يعلن أنها لا تعدو أن تكون نظرة عامية إلى الأشياء وأن يؤكد أن معرفَته هو معرفةٌ من طراز مختلف كل الاختلاف بينما المعرفة الأخرى عدم بالقياس إليه أو ظل لمعرفته هو الأحسن. فمثل هذا **التوكيد** تصريح منه بأن قوته تنحصر في **وجوده**، ولكن المعرفة غير الحقة تحتكم أيضاً الى هذه الواقعة ذاتها، **أنها موجودة**، وتؤكد أن العلم عدم بالقياس إليها؛ وما ترجح كفة التوكيد المحض إذا وازنته بتوكيد يعدله. وحق العلم أقل في التحدث عن حس أدق تتجلى لمحات منه في المعرفة غير الحقة كأنها إشارات إلى العلم؛ فهذا يعني أن العلم يحتكم مرة أخرى إلى وجوده وأنه فوق ذلك يحتكم إلى نفسه كما هو ماثل في معرفة ليست بالحقة، أي يحتكم إلى

وضع رديء لوجوده وإلى ظاهرته بدل الاحتكام الى ما هو إياه في ذاته ولذاته؛ ذلك هو السبب الذي من أجله وجب القيام هنا بشرح **ظهور المعرفة** او شرح **المعرفة الظاهرة**.

[٥] هذا الشرح إذ كان موضوعه المعرفة الظاهرة فقط، لا يبدو أنه العلم الحر متحققا في شكله الأصيل(١). ولكننا إذا نظرنا إلى الأمر من هذه الوجهة أمكن أن نعد هذا الشرح بمثابة الطريق الذي يجتازه الوعي الطبيعي بدافع من النازع الذي ينزع به الى المعرفة الحقة، أو بمثابة الطريق الذي تسلكه النفس اذ تجتاز سلسلة مكوّناتها واحدة بعد الأخرى كأنها المراحل المقدرة لها بحكم من طبيعتها، وهكذا تعلو بتطهرها إلى العقل وتبلغ بتمام خبرتها بنفسها إلى معرفة ما هي إياه في ذاتها(٢).

[٦] على هذا الطريق سوف يتبين أن الوعي الطبيعي انما هو تصور للمعرفة أو معرفة غير متحققة. ولكن هذا الوعي إذ كان يرى نفسه مباشرة على أنه المعرفة المتحققة، فهذا الطريق سوف يبدو له سالب المغزى، وما هو تحقيق للتصور سوف يعدل في نظرته ضياعَه؛ لأنه يفقد على هذا الدرب حقيقته. لهذا جاز أن نعتبر هذا الطريق كأنه طريق الشك أو بعبارة أصوب كأنه طريق اليأس(٣)، لأن الذي يحدث هنا لا علاقة له بالمدلول الشائع للشك، ألا وهو: المحاولة الرامية الى تقويض هذه الحقيقة المدعاة أو تلك، محاولة يعقبها اختفاء نسبي للشك ورجوع الى هذه الحقيقة بحيث يصير الأمر في النهاية إلى ما كان عليه في البداية(٤). هذا الطريق على العكس نفاذ موعى إلى لا حقيقة المعرفة الظاهرة من حيث ترى الواقع متحققا اقصى التحقق فيما هو بالأحرى التصور غير المتحقق. هذا الشك المستوعب يختلف مما تتوهم الحمية المحبة للظهور بمظهر الجد أنها قد تحلت به وتسلحت من أجل الحقيقة والعلم، ألا وهو **العزم** المعقود على ألا نخضع للسلطة المنسوبة الى أفكار الغير وأن نبحث كل شيء بأنفسنا لا نتبع

---

(١) ويعني به المؤلف المنطق من حيث يكشف عن العلاقات الجدلية بين التصورات لا بين أشكال المعرفة الظاهرة.

(٢) أي أن **النفس** تعلو إلى مرتبة **العقل** عبر خبرة **الوعي**.

(٣) وفي الأصل جناس: الشك Zweifel واليأس Verzweiflung.

(٤) الإشارة هنا إلى الشك الديكارتي.

إلاّ اقتناعنا، لا بل أن ننتج كل الحقيقة بأنفسنا فلا نعتبر حقاً إلا ما صدر عنا. فسلسلة الأشكال التي يجتازها الوعي على هذا الطريق هي بمثابة التاريخ المفصل **لتكون** الوعي نفسه على العلم، فأما العزم المشار اليه فيمثل عملية التكوين في صورة مبسطة كأنها قرار ينفذ وينجز مباشرة. إزاء التوهم، هذا الطريق نمو فعلي. فاتباع المرء اقتناعه يفضل يقينا مسايرته رأي الغير، ولكن محتوى الاعتقاد لا يتغير بالضرورة، ولا الحقيقة تحل بالضرورة محل الخطأ بتحول الاعتقاد المؤسس على السلطة المأثورة إلى اعتقاد قوامه الاقتناع الخاص. فالبقاء في مجال الظنون والأحكام المتلقاة استنادا الى الاقتناع الخاص لا يختلف منه إذا استند إلى سلطة الغير، اللهم إلا فيما يصحبه من العُجب. فأما الشك الذي يتناول الوعي الظاهري في كل مجال امتداده فإنه على العكس يمكن العقل لأول مرة من أن يفحص ما هي الحقيقة، وذلك من حيث يؤدي الى اليأس من جميع الآراء والأفكار والظنون المسماة بالطبيعية، يستوي بعد ذلك وصفها بكونها أصيلة أو منحولة، بينما هي لا تزال تملأ الوعي الذي يعتزم فحص الحقيقة فورا وتُثْقِله – ومن ثمة عجز في واقع الأمر عن تحقيق ما انتوى.

[٧] إن **النسق الكامل** لأشكال الوعي المجرد [١] يتولد من ضرورة عملية التكوين ومن ذات الرباط القائم بين هذه الأشكال. ولكي نتبين ذلك يحسن أن نلاحظ بوجه عام وعلى سبيل التمهيد أن الإبانة عن الوعي القاصر عن الحقيقة في قصوره هذا ليست سلبا محضا، كما يتبدى للوعي الطبيعي بنظرته الواحدة الجانب. بل إن معرفة تجعل من هذه النظرة الواحدة الجانب ماهيتها لهي شكل من أشكال الوعي غير المكتمل، وهي بهذه الصفة تندرج بين هذه الأشكال، وبهذه الصفة سوف تعرض لنا في الطريق. والمذهب الشكي بالذات هو الذي يرى دائما في النتيجة **عدما محضا** ولا يرى أن هذا العدم إنما هو بوجه محدد عدم **لما ينتج هو عنه**. ولكن العدم إذا اقتصرنا على اعتباره عدما لما ينتج عنه، هو في الواقع النتيجة الحقيقية: إنه نفسه عدم محدد، **ذو محتوى**. إن المذهب الشكي، وهو الذي ينتهي إلى العدم المجرد أو الفراغ، لا يستطيع التقدم

(١) المراد الوعي الذي يفصل بين معرفته موضوعة دون أن يكتمل بكمال التطابق بينهما، فمعظمه نية أو عزم مجرد وأقله تحقيق واقعي.

بعد ذلك بل يتحتم عليه الانتظار حتى يعرض له جديد ليلقي به في ذات الهاوية الفارغة. ولكنا إذا أخذنا النتيجة على ما هي عليه حقيقة، أي على أنها نفي **محدد**، لتولدت في الحال صورة جديدة ولحدثت في النفي النقلة التي تتأدى بفضلها عملية التكوين متحققة خلال السلسلة الكاملة لأشكال الوعى[١].

وهدف المعرفة أيضاً مرسوم لها بضرورة تعدل سلسلة المراحل. إنه قائم حيث [٨]
لا تحتاج المعرفة الى تجاوز ذاتها، حيث تجد نفسها ويتوافق التصور والموضوع. فالتسلسل نحو الهدف لا يحتمل وقوفا ولا اكتفاء بمرحلة ماضية. فالكائن المقيد بالحياة الطبيعية لا قوة له بذاته على تجاوز حضوره المباشر، وإنما يدفعه غيره الى ما وراء هذا الكون هناك، وهذا النزع عن أينه يعني موته. فأما الوعي فإنه لذاته امتلاكٌ لتصوره، وهو إذاً فِعْلُ تجاوز الحد، فإن تعلق الحد به فعل تجاوز ذاته. فالوجود الفردي إذا اندرج في الوعي انضاف اليه أفق من الماوراء، ولو اتخذ أبسطَ الصور، صورةَ الحدس المكاني: ما بجانب الحد. والوعي إذاً خضوع لهذا العنف الذي هو مصدره والذي يفسد عليه كل اكتفاء محدود. وفي حساسية هذا العنف قد ترتد الهيلة أمام الحقيقة وتنزع إلى المحافظة على ما توشك فقدانه. ولكن هذه الهيلة لا يمكن أن تهدأ، فعبثا تحاول الاستقرار في خمود بارحة الفكر، بل الفكر عندئذ يقلقه غيابُ الفكر، وقلقه يزعج هذا الخمود. وعبثا تتشبث بهذا اللون من الاستجابة العاطفية التي تؤكد أن كل شيء حسن في نوعه[٢]، فهذا **التوكيد** لا يفلت من عنف المنطق[٣] الذي قد لا يرى شيئاً ما حسنا من حيث هو نوع بالتحديد. ولقد يستتر الخوف من الحقيقة عن نفسه وغيره وراء مظهر الفطنة التي لا تخدعها فكرة، سواء صدرت عن الأنا أو الغير، كأن فرط الحماسة للحقيقة قد جعل صعبا عليها بل محالا أن تنتهي إلى حقيقة أخرى سوى حقيقة البطلان. هذا النوع من البطر [٤] يعرف كيف يبطل كل حقيقة ليعود بعد ذلك إلى ذاته، فمرعاه فهمه الذي يذيب الأفكار جميعا

(١) فقرة هامة يكشف فيها المؤلف عن سر ضرورة الحركة الجدلية في رأيه، ألا وهو طبيعة النفي من حيث لا ينبغي عزله عن المحتوى المنفي.

(٢) أي أن الشر لا يدخل إلا بالمقارنة.

(٣) لا بمعنى العلم بل المنطق من حيث هو ملكة عقلية.

(٤) بطر الحق، تكبر عنه ولم يقبله.

بدل أن يستخرج محتواها والذي لا يعرف الا العثور المتكرر على الأنا في قحولته: إنه اكتفاء ينبغي تركه لشأنه، لأنه يتهرب من الكلّي ولا يبحث الا عن الكون للذات.

بعد هذه الكلمة التمهيدية المجملة فيما يتصل بنحو التقدم في سلسلة المراحل [٩] وضرورته، قد يفيد أن نقول أخرى عن منهج التنمية. إن هذا الشرح الذي نقدمه على أنه **مسلك** للعلم تجاه **المعرفة الظاهرة** وعلى أنه **استقصاء في واقعية المعرفة واختبار** لها، يبدو أمرا مستحيلا بغير فرض نسلم به قبل البدء باعتباره **مقياسا**. فأن نختبر شيئاً معناه أن نطبق عليه مقياسا معينا، فإن ثبتت مساواته للمقياس أو لا مساواته حكمنا عليه بالصحة أو بعدمها. والمقياس بوجه عام، أو قل العلم إن كان هو المقياس، نسلم به عندئذ على أنه **الماهية** أو أنه **ما في ذاته**. ولكن ههنا، حيث لا يعدو العلم أن يظهر، فلا هو ولا سواه يجد أقل مبرر لاعتباره الماهية أو ما هو في ذاته، وبغير هذا لا يتسنى أي اختبار فيما يبدو(١)!

هذا التناقض مع رفعه يبرزان على نحو أدق اذا تذكرنا الخصائص المجردة [١٠] للمعرفة وللحقيقة كما نلقاها في الوعي. فالوعي يميز من نفسه شيئاً عداه **يحيل** نفسه إليه، أو بالتعبير الدارج: كل شيء شيء **ماثل للوعي**. والوجه المحدد من هذه **الإحالة** أو مثول الشيء **للوعي** هو المعرفة. ولكنا نميز من هذا الكون لغيره كون الشيء **في ذاته**: فما هو قائم **بنسبة إلى** المعرفة، نميزه أيضاً منها ونضعه على أنه قائم **خارج** هذه العلاقة. وهذا الجانب، جانب كونه في ذاته، نسميه **الحقيقة**. ولا يعنينا هنا أن نرى ما تضمه هذه التخصيصات؛ فالمعرفة الظاهرة إذ كانت هي موضوعنا، فخصائصها أيضاً سوف نتلقاها كما تعرض لنا من غير إعمال، وإنها لتعرض لنا على النحو الذي وصفناه.

فإن أردنا الآن أن نستقصي حقيقة المعرفة، بدا أن سؤالنا ينصب على ما [١١] هي المعرفة **في** ذاتها. ولكن المعرفة في خلال ذلك سوف تكون موضوعنا **نحن**، قيامها قيام **لنا**، وماهيتها، حين ندركها، لن تخرج عن كونها لنا. ومعنى هذا أن ما سوف نقول إنه ماهيتها لن يعرب عن حقيقتها بل عن معرفتنا بها وحسب.

---

(١) الابتداء بنقد المعرفة تلوح هنا ضرورته من جديد. ولكن المؤلف سوف يرفع هذا الإشكال.

وهكذا لا نخرج الماهية والمقياس عنا؛ وما كانت تنبغي مقارنته بالمقياس والانتهاء في شأنه بحكم مؤسس على هذه المقارنة، سوف يكون في حل من إنكار المقياس.

ولكن طبيعة الموضوع الذي نبحثه تتعدى هذا الفصل أو هذا المظهر من]١٢
الفصل ومن الافتراض. فالوعي مزود بمقياسه المستمد منه هو، ومن ثمة لن يخرج بحثنا عن أن يكون مضاهاة للوعي بنفسه، لأن التفرقة السابقة الذكر محلها الوعي ذاته. ففيه هو يتم حضورٌ لغيره، هذا الحضور الذي تتخصص به عنده لحظة المعرفة بوجه عام، وفي الوقت عينه فهذه المغايرة **لا تستغرقها هذه العلاقة**، بل الغير أيضاً، في نظرته، موجود خارج هذه العلاقة، أي موجود في ذاته على أنه الحقيقة. وهكذا نجد فيما يعلنه الوعي داخل نفسه على أنه الماهية أو الحقيقة، في هذا نجد المقياس المستمد منه هو لنقيس به معرفته. فإن أطلقنا على المعرفة من ناحية اسم: «التصور»، وعلى الماهية أو **الحقيقة** من ناحية أخرى اسم: «الموجود» أو «الموضوع»، تلخص الامتحان في أن نرى هل يطابق التصوُر الموضوعَ؛ وان عكسنا فأطلقنا على **الماهية** أو على كون الموضوع **في ذاته** اسم: «التصور»، وفهمنا **الموضوع** على أنه التصور من حيث هو موضوع، أي كما يحضر **لغيره**، تلخص الامتحان في أن نرى هل يطابق الموضوعُ التصورَ. ومن الواضح أن هذين الاصطلاحين يستويان، وانما المهم أن نتذكر طوال مبحثنا كله أن هاتين اللحظتين: **التصور والموضوع، الكون للغير والكون في الذات**، تقع كلتاهما داخل المعرفة التي نفحصها، وأننا لا نحتاج إذاً الى ان نجلب معنا مقاييسنا، أو إلى تطبيق آرائنا **نحن**، بل إنا على الضد لن يتيسر لنا النظر في الأمر كما هو **في ذاته ولذاته** إلا إذا نحيناها.

ولا يقف الأمر عند زوال الحاجة إلى كل إضافة من جانبنا من حيث أن]٣
التصور والموضوع، المقياس والمقاس، حاضران في الوعي نفسه، بل لسنا نحتاج حتى إلى المضاهاة بين هاتين اللحظتين وإلى **الامتحان** بالمعنى الصحيح للكلمة. فالوعي إذ كان يمتحن نفسه بنفسه لا يترك لنا هنا أيضاً دخلاً آخر سوى أن نشهد ما يحدث. وبيان ذلك أن الوعي وعي بالموضوع من جهة وبنفسه من جهة أخرى، أي بما ينزل عنده منزلة الحق وبالمعرفة المتحصلة لديه عن هذا الحق. وإذ كان الحدان حاضرين **له نفسه**، **فهو نفسه مضاهاتها**: **له هو** تتبدى معرفته

بالموضوع مطابقة أو مخالفة. صحيح أن حضور الموضوع للوعي يبدو يرافق علمه به، بلا استقلال لهذا الحضور عن هذا العلم، أو قل إن الوعي يبدو عاجزاً عن أن يأتي الموضوع من الخلف حتى يراه على غير ما هو **له** وكما **في ذاته**، والوعي بذلك يبدو قاصرا عن امتحان معرفته بالرجوع إليه. ولكن لا ننسى أن حصول الوعي على معرفة هي بالإجمال معرفةٌ لموضوعٍ، هو الذي يتضمن وجود التفرقة بين شيء يعدل في ناظره الموضوع كما هو في **ذاته** وبين معرفة يتمثل فيها قيام الموضوع **للوعي**. وعلى هذه التفرقة التي هي حقيقة واقعة ينهض الامتحان. فإن ظهر بالمقارنة عدم الاتفاق بدا واجبا على الوعي أن يغير معرفته حتى تطابق الموضوع، ولكن المعرفة إذا تغيرت تغير أيضاً في واقع الأمر الموضوع نفسه، فلقد كانت المعرفة في جوهرها معرفة بالموضوع، فإن اختلفت اختلف معها الموضوع أيضاً لأنه كان ينتسب الى هذه المعرفة انتسابا جوهريا. ومن هنا يحدث للوعي أن ما كان ينزل عنده منزلة الشيء في ذاته لا تعود له هذه الصفة، أو هو يعود **الشيء في ذاته كما كان بالنسبة الى الوعي** فحسب. وعليه فالموضوع أيضاً ينهار حين يتبين الوعي في صدد موضوعه عدم مطابقة معرفته لهذا الموضوع، أي أن مقياس الامتحان يتغير إذا لم يثبت المُقَاسُ في وجه الامتحان، والامتحان بذلك ليس امتحانا للمعرفة وحدها، بل أيضاً لمعيارها.

هذه الحركة **الجدلية** التي يجريها الوعي على نفسه، في معرفته وموضوعه على [١٤
السواء، هذه الحركة **من حيث ينجم عنها الموضوع الحقيقي الجديد**، هي على التحديد ما نسميه خبرة. وههنا لا بد لنا حتى نلقي ضوءا على الجانب العلمي لهذا الشرح من أن نبرز لحظة تتضمنها الحركة التي وصفناها. ذلك أن الوعي يدرك **شيئاً ما**، وهذا الموضوع هو الماهية أو **هو الشيء في ذاته**، ولكنه أيضاً **الشيء في ذاته بالنسبة الى الوعي**، ومن هنا يدخل الاشتباه على هذا الحق. فنحن نرى أن الوعي له الآن موضوعان: احدهما هو **الشيء الأول في ذاته** وآخرهما هو **الكون للوعي لهذا الشيء في ذاته**. هذا الموضوع الأخير يبدو للوهلة الأولى أنه انعكاس للوعي في [مرآة] نفسه: تمثلٌ منه لا لموضوعٍ بل لمعرفته بالموضوع الأول ليس إلا. بيد أن الموضوع الأول، كما سبق بيانه، يتغير في خلال هذه الحركة، فلا يعود هو الشيء في ذاته وإنما موضوع يدركه الوعي على أنه **الشيء في ذاته بالنسبة إليه**، بحيث يغدو ذلك **الكون له لهذا الشيء في**

ذاته هو الحق، وهو ما يعني أنه يغدو الماهية أو يغدو **موضوع الوعي**. هذا الموضوع الجديد يتضمن عدم الأول، إنه تمام الخبرة به.

هذا الشرح لمجرى الخبرة ينطوي على لحظة لا يبدو فيها مطابقا للمفهوم [١٥]
الشائع للخبرة. ذلك أن النقلة من الموضوع الأول ومعرفته الى الموضوع الآخر الذي نقول إن الخبرة تبلغ فيه تمامها، قد فهمناها على أنها الصيرورة التي تتحول بها معرفة الموضوع الأول، أو الكون للوعي للشيء الأول في ذاته، إلى الموضوع الثاني. ولكننا على العكس من ذلك يخيل إلينا عادة أننا نخبر لا-حقيقة [أو فساد] **تصورنا الأول** في موضوع **آخر** نعثر عليه عثورا عارضا خارجيا؛ كأن نصيبنا يقتصر بالإجمال على محض تقبل ما هو في ذاته ولذاته. فأما بحسب وجهة النظر التي شرحناها، فالموضوع الجديد يتبين أنه قد أتى إلى الوجود بوساطة **قلب يصيب الوعي** نفسه. هذه النظرة إلى الأمر إضافة من عندنا، بها تتسنى تعلية سلسلة خبرات الوعي إلى مرتبة الخطوة العلمية، ولا يرى الوعي الذي ندرسه شيئاً منها. والواقع أننا نواجه هنا ذات الملابسة التي سبق أن تحدثنا عنها بصدد العلاقة بين هذا الشرح وبين الشك: فما كان ينبغي أن تُسْلِم النتيجة المترتبة على المعرفة غير الحقة إلى العدم الفارغ، بل كان يجب إدراكها على أنها عدمُ **ما صدرت عنه**، نتيجتُه المتضمنةُ بذلك ما انطوت عليه المعرفة السابقة من الحق. فالأمور تعرض إذاً على هذا النحو: حين ينخفض في نظر الوعي ما بدا له أولاً أنه الموضوع إلى معرفة بهذا الموضوع، **يصير الشيء في ذاته** فإذا هو **كونٌ للوعي للشيء في ذاته**، وحينئذ يظهر الموضوع الجديد الذي يظهر أيضاً بظهوره شكل جديد للوعي، تختلف ماهيته من ماهية سابقه. هذه الملابسة هي التي تقود تعاقب جميع أشكال الوعي في ضرورتها. وهذه الضرورة بالتحديد، أو هذا النشوء للموضوع الجديد الذي يواجهه الوعي دون أن يعرف مأتاه، هي وحدها ما نشهد نحن جريانه خلف ظهره، إن صح التعبير. وهكذا تدخل في حركة الوعي لحظةٌ قيامها في ذاتها أو بالنسبة إلينا نحن، دون أن تحضر للوعي المأخوذ في الخبرة حضوراً مُدْرَكاً. ولكن محتوى ما نشهد ولادته يحضر له، وما نعدو نحن أن ندرك الجانب الصوري لهذا المحتوى أو تولدَه البحت: فما وُلِد موجودٌ **بالنسبة له** وجودَ الموضوع ليس غير، **وأما بالنسبة إلينا** فهو أيضاً **حركة وصيرورة**.

هذه الضرورة هي التي بفضلها كان هذا الطريق نحو العلم هو نفسه **علم**، [١٦]

وبحسب محتواه علم **خبرة الوعي**.

[١٧] إن خبرة الوعي بذاته لا يمكن، بحسب تصورها نفسه، إلا أن تحتضن النسق الكامل للوعي، أن تضم ملكوت العقل في حقيقته الشاملة، بحيث تنسرد لحظات هذه الحقيقة على النحو المحدد المنصوص عليه هنا: لا كلحظات مجردة صرفة، بل كما هي للوعي أو كما ينبثق الوعي في علاقته بها، أي على النحو الذي كانت من أجله لحظات من الكل أو **تجسدات للوعي**. إن الوعي، بدفعه نَفْسَه نحو وجوده الحق، سوف يبلغ حدا يتخلص فيه من مظهر المشوب بشيءٍ يجانبه، حاضرٍ بنسبة إليه فقط حضور الغريب: حدا يتحقق فيه التساوي بين الظاهرة والماهية، ويتم بذلك التطابقُ بين شرحنا هذا وبين علم العقل بالمعنى الصحيح؛ وفي النهاية سوف يدل الوعي، من حيث يدرك ماهيته هذه، على طبيعة المعرفة المطلقة نفسها.

أ. الوعي

١

اليقين الحسي
أو الهذا والظن[١]

إن المعرفة التي تعرض لنا أولا أو مباشرة هي بالضرورة تلك المعرفة التي [١]
هي نفسها معرفة مباشرة، **معرفة بالمباشر أو بالموجود**.وواجبنا أن نسلك حيالها بهذه المباشرة عينها، فنتلقاها كما ترد، لا نغيّر منها، تاركين إدراكنا حرا من كل إعمال.

إن **اليقين الحسي** إذا نظرت إليه في محتواه العيني بدا للوهلة الأولى كأنه [٢]
المعرفة **الأثرى**، بل كأنه معرفة لا نهاية لثرائها، حتى أننا لا نرى لها حدا سواء من حيث **الامتداد**، أي في المكان والزمان اللذين تنتشر فيهما، أو من حيث **النفاذ**، أي في الجزئيات التي تخرج من ملائها بالقسمة. ثم هي بعد ذلك تبدو كأنها المعرفة الأصدق؛ فهي بعدُ لم تنح شيئاً من موضوعها، بل تقبله كما يمثل أمامها في جميع امتلائه. ورغم ذلك يتكشف هذا اليقين في **منطوقه** فاذا هو ليس مثله تجردا ولا أفقر حقيقة؛ فقصارى مقاله عن معلومه هو: **إنه موجود**، وحقيقته لا تضم إلا وجود المعلوم. ثم الوعي بدوره لا سهم له في هذا اليقين إلا من حيث هو مجرد **أنا**؛ فلست فيه سوى هذا الوعي، كما أن الموضوع ليس إلا هذا الشيء. **فأنا**، هذا الوعي، لست موقنا من هذا الشيء لما حققته من النمو باعتباري وعيا أو لأني أعملت الفكر على أنحاء شتى، ولا **لأن** الشيء الذي في يقيني له كثرة من الخصائص المتميزة تجعل منه نظاما وافر العلاقات في ذاته أو

---

(١) في ترجمة هذا الفصل استبحنا مع المؤلف أن نستخدم الضمائر والظروف استخدام أسماء النكرة والمعرفة وعلى الجمع والمفرد.

متعددَها بالغير. كل هذا لا شأن له بالحقيقة الحاصلة في اليقين الحسي، فلا الأنا ولا الشيء يتضمنان فيها إعمالا متعدد الأنحاء: لا الأنا يعني هنا تمثلا أو فكرا مشتملا على لحظات مختلفة، ولا الشيء يعني عدة من الخصائص المتميزة، بل الشيء موجود، وهو موجود لا لسبب سوى أنه موجود؛ إنه موجود - ذلك هو الأمر الجوهري في المعرفة الحسية، وفي هذا الوجود المحض أو في هذه المباشرة الصرفة تقوم **حقيقة** الشيء. والامر كذلك في اليقين من حيث هو **علاقة**. فإنه مجرد علاقة مباشرة: الوعي مجرد أنا، لا أكثر، هذا الوعي ليس إلا، **وهذا** الوعي المفرد يعلم هذا الموضوع أو يعلم **ما هو** مفرد.

[٣] غير أن هذا **الوجود المحض** الذي يؤلف ماهية هذا اليقين ويؤلف **بحسب منطوقه** حقيقتها، هذا الوجود، إن أمعنا النظر، ليس كل ما هنالك. فكل يقينٍ حسي متحققٍ بالفعل لا ينحصر في كونه هاته المباشرة الخالصة، بل هو أيضاً مثل من أمثلتها. ومنه تخرج إلى الضوء فروق لا حصر لها، تشترك جميعها في أحتوائها على هذا الفرق المبدئي، وأعني به أن الوجود المحض ينشق في كل خبرة حسية إلى شقين، هما ما سميناهما **بالهذين: هذا** الأنا **وهذا** الموضوع. فإن تأملنا **نحن** هذه التفرقة، تبدي لنا أن كلا هذين الشقين بعيد عن أن يوجد في اليقين الحسي وجودا مباشرا، **بل وجوده فيه بالتوسط**: فالأنا يقع فيه اليقين عن طريق الشيء، أي حصول اليقين فيه مشروط بحصول الشيء له، وكذلك الشيء لا حصول له في اليقين الا بحصوله للأنا.

[٤] [أ] هذه التفرقة بين الماهية والمثال الجزئي، بين المباشرة والوساطة، ليست من خلقنا وحدنا، بل نحن نجدها في اليقين الحسي نفسه؛ علينا إذاً أن ننظر فيها كما تتراءى هنالك، وليس على الصورة التي فرغنا نحن من تحديدها للتو. في هذا اليقين يبرز أحد الشقين على أنه الموجود وجودا مباشرا أو على أنه **الجوهر**: ذلك هو **الموضوع**، بينما يبدو الشق الآخر كأنه **العارض المشروط**، أو كأنه ما لا وجود له هنالك بذاته بل بغيره: ذلك هو الأنا كمعرفة لا تعلم موضوعها لأنه هو موجود، سواء وجدت هي أو لم توجد. فالموضوع هو الحق والماهية، وهو الموجود وجودا يعلو على أن يُعْلَم أو ألا يعلم، إنه باقٍ ماكثٌ وإن لم يطرق علمَ

أحد، بينما المعرفة تزول إذا زال الموضوع(١).

[٥] علينا إذاً أن ننظر في الموضوع كما يمثل في اليقين الحسي نفسه لنرى هل له بالفعل الجوهرية التي يدعيها، هل تصوره على أنه **هو القيوم** يوافق نحو حضوره في هذا اليقين. إن الانتهاء إلى رأي في هذا الصدد لا يتطلب منا أن نفكر فيه مليا أو فيما عساه يكون في حقيقة أمره، بل يكفي أن نتناوله كما يحويه اليقين الحسي.

[٦] فإلى هذا اليقين نوجه إذاً سؤالنا: **ما هو الهذا؟** لو أنا تناولناه في مظهري وجوده من حيث يقع **الآن وهنا**، لاتخذت الجدلية المُضْمَرة فيه صورة معقولة بمقدار معقوليته نفسه. فلنسأل: **ما هو الآن؟** وليكن جوابنا مثلا: **الآن ليل**. ثم لنلجأ، حتى نخبر حقيقة هذا اليقين الحسي، إلى تجربة سهلة: لندون هذه الحقيقة كتابة؛ فلا خسارة تصيب حقيقة ما إذا دوناها، ولا هي تخسر لو حفظناها. ثم لنكرر سؤالانا عن الآن **ساعة الظهر**. عندئذ لن نرى بدا من القول بأن حقيقتنا المدونة قد اندثرت.

[٧] فالآن الذي هو ليل قد **أُبقي** عليه، أي أننا قد تصرفنا قبله على نحو يطابق ادعائه حين ادعى أنه موجود، ولكن أمره تكشف فإذا الأصح أنه قد زال. نعم، إن الآن **في ذاته** باق، ولكن من حيث هو خلاف النهار. وكذلك الأمر فيما يتصل بالنهار الذي هو إياه حاضرا: الآن مستمر، ولكن من حيث هو خلاف الليل، أو من حيث هو **سلب** على الاطلاق. هذا الآن المستمر ليس إذاً مباشرا، وإنما وجوده بالوساطة؛ فخاصية الدوام لا تعلق به إلا لأن شيئاً سواه، الليل والنهار، قد سلب الوجود. ومع هذا لا يحول ذلك دون كونه **الآن**، مثلما كان من قبل، بسيطا بساطة تعلو به على ما تتمثل فيه آنويته من اللحظات: فهو ليل ونهار بمقدار مفارقته لليل والنهار، أي أن **أخرويته عن نفسه** لا تنال منه في شيء. لنسم مثل هذا البسيط الموسوط بالنفي فلا هو بهذا ولا بذاك بل أخروية يتساوى عندها هذا وذاك، لنسمه: **الكلّي**. لحقيقة اليقين الحسي هي إذاً هذا الكلي.

---

(١) من البين لنا نحن، أي للمتفلسفين مع هيغل، أن كلا الطرفين، الموضوع والمعرفة، قائم بالآخر. فأما عند الوعي الطبيعي في مبتدأ خبرته، فالموضوع وحده هو الشيء الجوهري بينما المعرفة أمر عارض أو ثانوي.

[٨] وكذلك **كلامنا** لا يفوه إلا بالكلي. فنحن نقول: «هذا»، أي الهذا الكلي، أو أيضاً: «إنه موجود»، أي نضيف الوجود على إطلاقه. صحيح أنه لا شك في أننا لا **نتمثل** الهذا الكلّي أو الوجود على إطلاقه أمام أذهاننا، ولكننا **ننطق** بالكلي. أو بعبارة أخرى: إننا لا نتحدث مطلقا عن اليقين الحسي بمثل ما **نظنه** في هذا اليقين. والحق، كما نرى، مع اللغة: فيها ندحض نحن أنفسنا ظننا على الفور. فما دام الكلي هو الحق المشتمَل في اليقين الحسي، وكانت اللغة لا تعبر إلا عن هذا الحق وحده، فقد استحال علينا أن نفوه بالمُحَس الذي **نظنه** موضوعنا في هذا اليقين.

[٩] ولا يختلف الأمر فيما يتصل بالمظهر الآخر للهذا، ألا وهو **الهنا**. فالهنا مثلا **شجرة**. ثم أستدير فتختفي هذه الحقيقة وتنقلب إلى ضدها: الهنا ليس شجرة بل **منزلا**. إن الهنا نفسه لم يختلف، بل هو باق مع اختفاء المنزل والشجرة وما إليهما، قابل لأن يكون منزلا أو شجرة على حد سواء. وهكذا يتبين الهذا متسما من جديد **بالبساطة الموسوطة**، أو يتبين أنه **كلّي**.

[١٠] فالوجود الخالص(١) هو إذاً جوهر اليقين الحسي، من حيث يُفضي بنا هذا اليقين نفسه إلى الكلي باعتباره حقيقته، لكنه وجود ارتفعت عنه المباشرة ودخلته الوساطة والنفي دخولا جوهريا، فلا شبه له بما **نظنه الوجود**، وإنما هو **الوجود** وقد علقت به **خاصية** التجرد أو خاصية كونه الكلي المحض، وما يبقي في وجه هذا الآن وهذا الهنا الشاغرين العليين(٢) إلا **ظننا** أن اليقين الحسي حقيقته خلاف الكلي.

[١١] فلو قارنا العلاقة التي بدت عليها **المعرفة** وبدا **الموضوع** أولا بالعلاقة بينهما كما تخلص لنا في هذه النتيجة، لرأيناها **انعكست**. فالموضوع الذي كان مفروضا فيه أنه الشيء الجوهري في اليقين الحسي قد صار الشيء المعارض، لأن الكلي الذي تبين أنه إياه مختلف من المفهوم الأول لما هو جوهري في نظرة اليقين الحسي الذي نراه يزحف الآن إلى الضد، أي إلى المعرفة التي كانت من قبل

(١) أي المفارق لكل تعيين محدد، كأن يكون ليلا أو نهارا بالنسبة للآن، أو شجرة أو منزلا بالنسبة للهنا.

(٢) من حيث يعلو كلاهما على التحديد العيني فيستوي عند الآن مثلا أن يكون ليلا أو نهارا وعند الهنا أن يكون شجرة أو منزلا.

الأمر العارض. فحقيقته الآن في الموضوع من حيث هو موضوع **لي**(٢) أو من حيث **أحيل أنا اليه**(١): **إنه موجود لأني أعلمه**. بهذا يتم قطعا طرد اليقين الحسي من الموضوع ولكن ذلك لا يعني أن هذا اليقين قد بطل، بل كل الأمر أنه قد رُدَّ إلى الأنا، وعلينا أن نرى ما تسفر عنه الخبرة المأخوذة بواقعيتا الأخيرة هذه(٢).

[ب] إن القوة التي لحقيقته تربض الآن في الأنا، فيما يحدث مباشرة من **الرؤية والسمع** وما إليهما. فالآن والهنا المفردان واللذان تتجه إليهما إحالتنا، كلاهما بمأمن من الزوال لأن الأنا يمسك به: **الآن** نهار **لأني** أراه، **والهنا شجرة** للسبب نفسه. بيد أن اليقين الحسي سوف يمر في هذه العلاقة بذات الحركة الجدلية التي عرفها من قبل. فأنا، **هذا الأنا**، أرى الشجرة **وأؤكد** أنها **الهنا**، ولكن **أنا آخر** يرى المنزل ويؤكد أن الهنا ليس شجرة بل منزلا، وكل من هاتين الحقيقتين لها ما للأخرى من الوجوب على التصديق: لها ذات الرؤية المباشرة وذات الاطمئنان إلى نوع معرفتها وذات الثقة به - ومع هذا فكل منهما تختفي في الأخرى. [١٢]

[١٣] فأما الذي لا يختفي في هذه الخبرة فهو **الأنا** من حيث هو **كلي**، رؤيته ليست رؤية الشجرة ولا رؤية هذا المنزل بل رؤية ليس إلا، أي مشروطة بنفي هذا المنزل أو ما إليه مع بقائها بذلك عينه على بساطتها ولا مبالاتها بما قد تتمثل فيه من شجرة أو بيت. فما الأنا إلا كلي، مثله مثل الآن أو الهنا أو الهذا بوجه عام. صحيح أنني اقصد أناً مفرداً، ولكن الفوه بما اعني ليس أيسر في صدد الأنا منه في صدد الآن والهنا. فإني حين انطق بـ: «هذا»، أو: «هنا»، أو: «الآن»، أو: «الكائن الفردي»، فإنما انطق بما يصدق على كل هذا وكل هنا وكل آن وكل كائن فردي. وكذلك حين أقول: «أنا، هذا الأنا الفردي»، فإني أقول «كل أنا فردي»، إذ كل منهم يصدق عليه ما أقول، كل منهم أناً، هذا

---

(١) الكلمة الألمانية التي ترجمناها في مطلع الفصل بالظن، تعني الظن والقصد والإحالة والملك معا.

(٢) أي أن خبرة ثانية تبدأ هنا: فبعد أن تبين أن قيام الموضوع بالوساطة، يبقى الأنا من حيث يلوح قائما بنفسه، ولكن هذا المظهر بدوره لا يلبث أن يتبدد.

الأنا الفردي. فمن اقتضى من العلم على سبيل التعجيز أن «يستنبط» أو أن «يركب» أو أن «يجد إيجادا أوليا»، أو ما شئت الى ذلك من التعبيرات، شيئاً يدعوه **هذا الشيء** أو رجلا يدعوه **هذا الرجل**، فقد حق عليه أن يقول أي **هذا** الشيء يعني أو أي أنا - ولكن قوله محال(١).

[ج] فاليقين الحسي يخبر إذاً أن ماهيته ليست في الموضوع ولا هي في الأنا، [١٤]
وأن المباشرة لا تعلق بأولها ولا بالثاني؛ لأن الذي أحيل إليه في الحالين أقرب إلى أن يكون عرضا منه جوهرا، فالموضوع والأنا كليان لابقاء فيهما لهذا الآن أو لهذا الهنا أو لهذا الأنا الذين أحيل اليهم، بل فيهما **يحي** وجودهم. ومنه ننتهي إلى وضع **ماهية** اليقين الحسي لا **في** هذا الشق وحده من شقيه ولا في ذاك (كما كان الأمر في الحالتين السابقتين إذ نسبت واقعية هذا اليقين أولا إلى الموضوع دون الأنا ثم إلى الأنا في مقابلة الموضوع) بل فيهما **معا**. فاليقين الحسي مأخوذا **في جملته** فقط سوف يبقي في ذاته كشيء **مباشر**، رافضا ما تمثل في اللحظتين السابقتين من التضاد.

هذه المباشرة الصرفة لا تعود تعلق إذاً بالوجود المتغير لهنا هو شجرة لا [١٥]
يلبث أن يمر إلى هنا ليس شجرة، أو لآن نهار لا يلبث أن يمسي ليلا؛ ولا هي تعلق بأنا آخر يختلف معه الموضوع؛ وإنما تثبت حقيقة هذه المباشرة من حيث هي **علاقة** ماكثة على مساواتها بنفسها لا تفرق بين الأنا والموضوع أقل تفرقة من حيث ما هو عرض أو جوهر، ولا يجد بذلك أي تغاير منفذا اليها. فأنا، هذا الأنا، أوكد أن الهنا شجرة ولا استدير بحيث يصير غيرها، ولا أنا أريد أن أعلم شيئاً عن أنا آخر يرى الهنا غيرما أراه ولا عني نفسي من حيث أرى الهنا مرة أخرى خلاف الشجرة وأرى الآن وهو غير النهار؛ فما أنا إلا حدس خالص ولست - فيما يخصني - أتجاوز مضمونه: الآن نهار أو الهنا شجرة، لا أقارن بين أين وأين وبين آن وآن، وإنما أقتصر على علاقة **واحدة** مباشرة: الآن نهار.

ما دام هذا اليقين الحسي يأبى ترك نفسه حين ننبهه إلى آن ليل أو إلى أنا [١٦]

---

(١) إشارة الى فيلسوف يدعي كروج طلب إلى الفلاسفة المثاليين أن يستنتجوا، استنادا الى مبادئهم وحدها، ولو القلم الذي يكتب به. يرد عليه هيغل مبينا أنه إذا كان العلم بالكلي، كما يقول أرسطو، فكذلك اللغة، إذ النطق بالمفرد في فردية الزائلة المطلقة مستحيل.

الآن عنده ليل، فعلينا أن نذهب نحن إليه **استدلالا** على الآن الذي **يؤكده**. نعم، إنه لا مفر لنا من طلب هذه الدلالة، لأن حقيقة هذه العلاقة المباشرة هي حقيقة **هذا** الأنا بالتحديد الذي لا يتجاوز **هذا** الآن أو **هذا** الأين؛ فلو أنّا أمسكنا بهذه الحقيقة **بَعْده** أو لو أنا **بَعُدنا** عنها شيئاً لفقدت كل معناها لأنا نبطل بذلك صفة المباشرة اللازمة لها لزوما جوهريا. ولا مناص إذاً من أن ننفذ إلى ذات النقطة من الوقت والمكان، ولا بد لنا من جعلها **يُشَار إليها**، أي لا بد لنا من تقمص هذا الأنا بالذات الذي يعلم علم اليقين، حتى نرى كيف يتكون المباشرة المشار إليه.

[١٧] إن الإشارة تتجه إلى **الآن**، إلى **هذا الآن**. **الآن**... لقد كف عن ان يكون إذ تنصب الإشارة عليه! فالآن المستمر على الوجود غير الآن المشار إليه؛ وانا لنرى أن الآن هو ذلك على التحديد: زوالٌ حين يكون، سبقٌ إلى المضي إذ تتجه الإشارة إليه. تلك هي حقيقته، وهي خلاف الوجود. ومن الصحيح مع هذا أنه قد **كان**. نعم، ولكن ما كان، **ما هو ماضٍ**، **ليس جوهرا بحال**: **فما هو بالموجود** - ولقد كان الوجود شاغلنا.

[١٨] ومنه نرى أن فعل الدلالة إنْ هو إلا حركة تجري على النهج الآتي: (١) أشير إلى الآن مؤكدا أنه الحق، ولكن إشارتي تدركه من حيث انقضى أو بطل، وبذا تبطل الحقيقة الأولى؛ (٢) أؤكد بعدئذ هذه الحقيقة الثانية: أنه قد مضى أو زال؛ (٣) ولكن ما مضى ارتفع عنه الوجود، وعليه أُبْطِلُ المضيَّ أو الزوال، أي أبطل الحقيقة الثانية نافيا بذلك نفي الآن، راجعا إلى التوكيد الأول: **الآن موجود**. فالآن وفعل الإشارة إليه قد تكونا تكوينا يمنع كلا منهما من أن يكون بسيطا خلوا من الوساطة، بل كلاهما حركة تشتمل على لحظات متمايزة: نؤكد **هذا**؛ ثم إذا **غيره** يتأكد، أي يبطل هذا، ثم تعود هذه المغايرة أو هذا الإبطال للتوكيد الأول فتبطل بدورها - وهكذا نعود إلى ما بدأنا. بيد أن الحد الأول إذ يرجع إلى نفسه لا يطابقها تمام المطابقة، كشأنه إذ كان في البدأ خاليا من الوساطة: إنه شيء **منعكس على نفسه** أو **بسيط** يبقى هو هو مع كونه غير نفسه: آن هو على الإطلاق كثرة من الآنات؛ ذلك هو الآن الحق؛ فالآن، من حيث هو نهار، مشتمل في نفسه على كثير من الآنات أو الساعات، وكل ساعة على دقائق متعددة، ثم كل آن من هذه يتجزأ من جديد إلى آنات، وهلم جرا. - **وفعل الإشارة** هو إذاً نفسه الحركة المعربة عن الآن كما هو حقيقة، أو هو على

التحديد نتاج أو جملة من الآنات تجمعت وتوحدت. الإشارة خبرة: خبرة أن الآن **كلي**.

كذلك **الهنا الذي أشير اليه فلا يفلت**: تخص عليه الإشارة فلا يتخصص، [١٩
، فيه أمام وخلف وفوق وتحت ويمين ويسار. ثم الفوق بدوره كثرة من التغاير، ـيها فوق وتحت... الخ. فالهنا المراد الإشارة إليه يختفي في هنا أخرى، وهذه أيضاً تختفي. فما تدل الإشارة عليه وتمسك به، ما يمكث ويبقى، إن هو إلا هنا سلبي لا وجود له إلا من حيث تؤخذ الهنا المأخذ الذي ينبغي، أي من حيث يُبْطِلُ بعضها بعضا؛ وهو إذاً مركب بسيط التركيب من هنا متعددة. فالهنا الذي كنا نظن الإحالة إليه بالإشارة كان النقطة، ولكن هذه لا وجود لها؛ وحين دلت الإشارة عليه باعتباره على العكس موجوداً، تبين أن هذه الإشارة ليست معرفة مباشرة بل حركة تنتهي من الهنا المحال إليه إلى الهنا الكلّي الذي هو كثرة بسيطة من الهنا كما النهار كثرة بسيطِة من الآنات.

من الواضح أن جدلية اليقين الحسي تنحصر في قصة هذا اليقين أو خبرته؛ [٢٠
ومن الواضح أيضاً أن اليقين الحسي نفسه ينحصر في هذه القصة. لهذا كان الوعي الطبيعي يخلص دائما إلى هذه النتيجة التي يتمثل فيها جانب الحق منه ويخبرها؛ إلا أنه يسارع إلى نسيانها ويعيد الحركة منذ البدء. لذا حل لنا أن نعجب إذ نرى البعض يؤكد على الضد أن النتيجة التي تخلص إليها الخبرة العامة، لا بل يثبتها الفكر الفلسفي والفكر الشكي على التحديد، هي هذه: أن واقعية الأشياء الخارجية أو وجودها من حيث كل منها هو **هذا** الشيء أو من حيث هي أشياء محسة، هذه الواقعية تنزل عند الوعي منزلة الحقيقة المطلقة. إن مثل هذا القول لا يعلم ما يقول أو لا يعلم أنه يقول عكس ما يريد. فشتان أن تكون حقيقة المحسات المشار إليها موضع خبرة عامة عند الوعي، بل الأصح أن الضد هو الحاصل في الخبرة العامة. فكل وعي يبطل من جديد هذا النوع من الحقيقة: **الهنا شجرة** او **الآن ظهر** - مثلا - ويؤكد على النقيض أن الهنا **ليس** شجرة **بل** منزلا، ثم هو لا يلبث أن يبطل بنفس الطريقة ما يستجد في هذا التوكيد الثاني من إثباتٍ مبطلٍ للتوكيد الأول. ومنه ينتهي الوعي في كل يقين حسي إلى الخبرة التي وصفناها: إلى خبرة **الهذا** باعتباره **كليا** بالتحديد، على الضد مما يزعم هذا القول انه الخبرة العامة. وما دمنا بمعرض الحديث عن الخبرة العامة فليأذن لنا القارىء أن نلقي بالنظرة الآتية في مجال

العمل وإن سبقت أوانها[1]: إنه ليحل لنا أن نرد على هؤلاء الذين ينسبون هذه الحقيقة وهذا اليقين إلى واقعية الموضوعات المحسة بالقول بأنهم يحسنون صنعا لو رجعوا إلى المدارس الأولية للحكمة، إلى الأسرار الإيلوسية القديمة، أسرار سيريس وباخوس؛ فما علموا بعد بسر أكل الخبز وشرب النبيذ. فمن كُشفت له هذه الأسرار أدت به لا إلى التشكك فقط في وجود المحسوسات بل إلى اليأس منه يأسا؛ إذ هو نفسه يُعدم بعضها بينا يرى البعض الآخر يعدم نفسه. حتى الحيوانات لم تُمنع عنها هذه الحكمة، بل هي تبدي اطلاعا عميقا على أسرارها؛ فهي لا تقف أمام المحسوسات كما لو كان وجودها بذاتها، بل تيأس من واقعيتها، ثم في يقين تام من عدمها تنقض عليها دون مزيد من التردد وتلتهمها. والطبيعة كلها، كالحيوانات، تحفل بهذه الأسرار المعلنة للجميع والتي تعلمنا ما هي حقيقة المحسوسات.

إن الذين يدلون بمثل هذه الآراء يقولون في الواقع، لو تذكرنا ملاحظاتنا [٢١] السابقة، ضد ما يقصدون؛ وهي ظاهرة ربما كانت تعنينا أكثر من أي ظاهرة أخرى على تأمل طبيعة اليقين الحسي. إنهم يتحدثون عن وجود الموضوعات **الخارجية** التي يزداد تحديدها أيضاً دقة إذا قلنا إنها أشياء **واقعة بالفعل**، **جزئية** على الاطلاق، كل منها له **شخصيته وفرديته** الكاملتان، لا يتساوى اثنان منها تساويا تاما: ذلك هو الوجود الذي ينسبون إليه حقيقة ويقينا مطلقين. إنهم يعنون **هذه** القصاصة من الورق التي أكتب عليها كلمة «هذا»، أو بالأحرى التي عليها كتبتها؛ ولكنهم لا يقولون ما يعنون. فلو شاؤوا فعلا **قول** هذه القصاصة التي يحيلون إليها وشاؤوا **قولها** قولا صحيحا، لكان ذلك أمرا محالا؛ لأن الهذا المحسوس الذي يحيلون إليه **لا تدركه** اللغة المنتمية إلى الوعي، إلى الكلي في ذاته، بل هو يتفتت من خلال محاولة النطق به. فمتى بدأوا وصفه عجزوا عن إتمام وصفهم وتحتم عليهم أن يتركوا بقيته لآخرين لن يجدوا في النهاية بدا من أن يقروا بأنهم يتحدثون عن شيء لا **وجود** له. نعم إنهم يعنون هذه القصاصة الموضوعية هنا، المتميزة تمام التميز من هذه القصاصة الأخرى، ولكنهم

(١) انظر تحليل الرغبة في القسم الثاني.

إنما يتحدثون «عن الأشياء الواقعة بالفعل، عن **الموضوعات الخارجية** أو **المحسة**، عن **الجواهر** الفردية بالاطلاق»، وهكذا؛ أي هم لا يقولون عنها إلا ما هو كلي. وعليه فما نسميه بالمرتفع عن العبارة ليس شيئاً آخر سوى ما ارتفع عنه الحق وارتفعت المعقولية، هو المظنون [أو المقصود في الإحالة] وحسب. فلو كان أقصى ما نقوله عن شيء ما هو أنه شيء **فعلي** وموضوع **خارجي** لما تعدى مقالنا أعم الكليات، ولكنا بذلك نبرز شبهه بجميع ما عداه أكثر مما نبرز اختلافه. إن قلتُ عنه إنه **شيء جزئي**، جعلتُه أعم الأشياء؛ فكل شيء شيء جزئي. كذلك أي شيء أختار هو **هذا** الشيء. فإن خصصتُ الشيء بكونه **هذه القصاصة من الورق**، لصلحت أي قصاصة **وكل** قصاصة لأن تكون **هذه** القصاصة من الورق ولوقف المثال دائما عند الكلي. فلو أردت مع هذا أن أسعف الكلمة - وهي التي وهبت طبيعة آلهية تجعلها تقلب ظني رأسا على عقب فإذا هو شيء آخر، وبذا تحول بينه وبين أن يجد الألفاظ المساوية له - لو أردتُ لوسعتني **الإشارة** الى هذه القصاصة، ولخبرت عندئذ حقيقة اليقين الحسي كما هي في واقع أمرها؛ فإشارتي تنصب عليها باعتبارها هنا هو محل لهنا أخرى أو **مَجْمَعٌ بسيط لهنا** متعددة، أي **كلي**؛ وبذا **آخذها على ما هي إياه حقيقة**[١]: **أدركها** بدل أن أعرفها بمعرفة مباشرة[٢].

---

(١) أي من حيث هي كلي، فقد تبين أن الكلى هو حقيقة اليقين الحسي، رغم أن هذا اليقين كان يدعي امتلاك المفرد.

(٢) في هذه النقلة من اليقين الحسي إلى الإدراك يستغل المؤلف اشتراكا لفظيا لا وجود له في العربية. ذلك أن Wahrnehmung يعني الإدراك الحسي، وهو أيضاً لفظ مركب ترجمته الحرفية أخذ الحق.

٢

الإدراك الحسي
أو الشيء والوهم

إن اليقين المباشر لا يظفر بالحق؛ لأن حقيقته **الكلي** بينما هو يبتغي [٢٢]
الامساك **بالهذا**. فأما الإدراك الحسي فالموجود في نظره هو على الضد الكلي. ولما كانت الكلية مبدأه بوجه عام، كان الجانبان اللذان يتميزان فيه مباشرة كليين أيضاً: الأنا من حيث هو أنا كلي، والموضوع من حيث هو موضوع كلي. هذا المبدأ قد **تبين مولده** لنا نحن؛ لهذا كان تناولنا للإدراك الحسي تناولا ضروريا وليس تلقياً لما يعرض، كما كان الحال في اليقين الحسي. وفي خلال تولدِ المبدأ سَفَرَ الجانبان اللذان لا يخرج كل منهما عن الآخر إلا مظهرا: وأعني بأحدهما حركة الإشارة، وبآخرهما هذه الحركة عينها ولكن من حيث هي شيء بسيط؛ الأول **فعل الادراك** والثاني **الموضوع**. الموضوع والحركة، من حيث الماهية، شيء واحد: الحركة هي اللحظات في تداركها وتميزها بعضا عن بعض، والموضوع مَجْمَعُها ووحدتها. فالأمر كما هو بالنسبة لنا أو في ذاته حقيقتُه أن الكلي باعتباره مبدأً هو **ماهية** الإدراك الحسي؛ وبالقياس إلى هذا اللب المجرد **ينتفي** عن كلا الجانبين المتميزين [المدرِك والمدرَك] **أنه الماهية**[١]. ولكن الذي يقع فعلا هو أنهما إذ كانا هما هما الكلي أو الماهية، فقد حقت هذه الصفة لهما

---

(١) الأمر في ذاته، أو كما هو بالنسبة للفيلسوف الذي يرى ما يفوت الوعي، حقيقته أن **الكلي** هو **الماهية** المشتركة بين الشيء والفكر؛ يبقى أن الفكر هو **الحركة** من حيث تستحوذ على الموضوع، وأن الموضوع هو الحركة من حيث نقف ونسكن في صورة **الشيء** المطابق ذاته.

معا؛ ثم أنهما، إذ كانت العلاقة بينهما كعلاقة الضد بالضد، فقد وجب أن ينفرد أحدهما بكونه هو الماهية وأن يتوزع بينهما الفرق بين ما هو الماهية وما ليس منها: فطرف تعريفه البساطة - وأعني به الموضوع - هو الماهية التي يستوي عندها أن تُدرك أو ألا تُدرك، وطرف - وأعني به الإدراك من حيث هو حركة - هو الشيء المتقلب الذي قد يكون وقد لا يكون وهو الخارج عن الماهية[1].

وعلينا الآن أن نحدد الموضوع تحديدا أقرب؛ ولا موجب للإطالة في هذا التحديد ابتداء من النتيجة التي انتهينا إليها، فليس هنا مقام الإفاضة، إن المبدأ الذي يرسخ عليه الموضوع - أي الكلي - مبدأ **تدخله الوساطة** رغم بساطته. ولا مناص من أن يعرب الموضوع عن هذه الوساطة إعرابه عن طبيعته، وبذا يظهر في صورة **الشيء الحاصل على خاصيات متعددة**. فثراء المعرفة الحسية يرجع الى الإدراك وليس إلى اليقين المباشر، حيث كان هذا الثراء لا يخرج عن أن يكون مثلا من الوجود المستيقن؛ لأن الإدراك وحده هو المشتمل في ماهيته على **النفي** وعلى التغاير أو الكثرة. ‏[٢٣

‏[٢٤ [**التصور البسيط للشيء**]- الهذا يندرج إذا في الإدراك الحسي كأنه **اللاهذا** أو اندراج **المتجاوز**[2]؛ ثم هو لا يندرج كأنه عدم بل كأنه عدم محدد، أو **عدم محتوى بعينه**، **عدم الهذا** بالدقة. ومن ثم بقي للمحسوس حضور، لكن لا كحضوره في اليقين الحسي باعتباره الفردي الذي يحيل إليه هذا اليقين، بل كحضور الكلي أو حضور ما سيتعين على أنه **خاصية**[3]. **فالتجاوز**[4] له المعنى

---

(١) كما فعل اليقين الحسي فرأى الجوهر أولا في الموضوع ورأى في الوعي عرضا، كذلك يفعل الآن الإدراك.

(٢) أي اندراجا يحفظ استمراره من حيث هو محس لكنه يفقده صفة «الهذوية» - إن جاز التعبير - أو صفة الفردية المطلقة ويعطيه - كما سنرى - شكل الخاصية الكلية: كبياض الملح من حيث هو خاصية مشتركة بينه وبين الثلج والرداء وغيرهما.

(٣) الإدراك ينصب على خاصيات الشيء وهي كليات كما في مثال البياض الوارد في الهامش السابق.

(٤) تجاوز المكان: جازه وتخطاه. نترجم به هنا اللفظ الألماني Aufheben الذي يسند إليه هيغل - كما نرى - معنيين متناقضين في النظرة الشائعة.

الحقيقي المزدوج الذي سبق أن رأيناه للنفي: **الإبطال والحفظ** معا. فالعدم عندنا من حيث هو **عدم الهذا** يحتفظ بالمباشرة ثم هو نفسه مُحَسٌّ، لكن مباشرته هذه مباشرة كلية. - بيد أن الوجود كلي لدخول الوساطة والنفي فيه؛ فإن تبين هذان فيه تبينا مباشرا[١]، كان الخاصية **المتميزة، المتعينة**. عندئذ تمثل معا **عدة** من الخاصيات، تعدل كل منها نفي الأخرى[٢]. وإذا كانت هذه القابليات (التي لن تصبح خاصيات بالمعنى الصحيح إلا حين يلحق بها تعين لم يأت ذكره بعد[٣]) تنكشف في **بساطة** الكلي، لم تكن لأي منها علاقة إلا بنفسها، تستوي عندها الأخرى، كل لذاتها، حرة من غيرها. ولكن الكلية البسيطة، المساوية لنفسها، هي أيضاً أمر متميز من هذه القابليات مستقل عنها: إنها محض العلاقة بالذات[٤] أو هي **الوسط** الذي تسكنه هذه القابليات جميعا **متداخلة دون أن تتلامس**، كأنها محتواة في وحدة بسيطة؛ وذلك لأن مشاركتها في هذه الكلية هي بالتحديد ما يجعل كلا منها بعيدة عن التأثر بالأخرى، مقطوعة الروابط إلا بنفسها[٥]. - هذا الوسط الكلي المجرد الذي تجوز تسميته بـ«**الشيئية**» في عمومها أو الماهية الخالصة، ليس إلا **الهنا والآن** كما قد تبين أمرهما، أي من حيث هما مجتمع بسيط ضم كثرة من الحدود. ولكن الحدود المتكثرة، في قابليتها للتعين، هي نفسها كليات بسيطة: هذا الملح هنا أو محلٌ بسيطٌ، وهو في الوقت نفسه متكثرٌ؛ فهو أبيض، وهو **أيضاً** ذو طعم، ثم هو **أيضاً** مكعب الشكل، وله **أيضاً** وزن معين، وهكذا. هذه الخاصيات المتعددة تقع جميعها في هنا بسيطٍ، وهي إذاً تتداخل فيه بعضا في بعض، فلا واحدة منها تحل في أين غير الذي تحل فيه الأخرى، بل كل منها تشغل جميع الهنا الذي تشغله الأخرى. وفي الوقت نفسه فإنها، وإن لم تفرق بينها مَحالٌ شتى، لا يؤثر بعضها في البعض

---

(١) بينما هما يخفيان في اليقين الحسي، كما رأينا.

(٢) أي هي غيرها أو خلافها: ليست هي.

(٣) انظر الصفحة التالية.

(٤) أو هي العلاقة بالذات مستخلصةً من كل ما يملأها.

(٥) ينقسم المدرك الى قسمين: الوسط بمعنى المحل الكلي أو **المشترك** بين الخاصيات التي تسكنه؛ ثم هذه الخاصيات نفسها من حيث تتجاور دون أي علاقة أخرى فيما بينها: الملح أبيض، وهو **أيضاً** صلب، ثم هو **أيضاً** مالح المذاق...الخ. لهذا كان هيغل يسمي هذا المحل «**الأيضا**»؛ ثم هو سيميز بين الوحدة **الايجابية** لهذا المحل من حيث هو مجمع الخاصيات وبين وحدة أخرى **سلبية**.

الآخر خلال تداخلها، فلا البياض يغير من الشكل المكعب، ولا هما مجتمعان يغيران من الطعم، الخ.، بل كل خاصية من هذه الخاصيات، إذ كانت محصورة العلاقة بنفسها، تترك الأخرى في سلام، دون أن يصلها بها إلا **الأيضا** الذي يضمها على السواء. هذا **الأيضا** هو إذاً الكلي الخالص بالذات أو الوسط، أو هو **الشيئية** الجامعة لكل هذه الخاصيات.

[٢٥] يبقى أننا قد بدأنا، في صدد العلاقة المستخلصة للتو، بأن قصرنا الملاحظة على جانب الكلية الإيجابية وحده ولم نشرح سواه. ولكن هناك جانبا آخر ينبغي النظر فيه: ذلك أن الخاصيات المتعددة لو كانت لا اكتراث لبعضها بالبعض الآخر وكانت كل منها مقطوعة الصلات إلا بنفسها، لما كانت بالخاصيات المتعينة؛ فهي لا تتعين الا من حيث تتميز من غيرها وتقابله مقابلة الضد للضد. هذه الضدية تمنع قبوعها في الوحدة البسيطة المكونة للوسط الذي يضمها، وإن لزمتها هذه الوحدة لزوما جوهريا لا يقل عن لزوم النفي. وعليه فتميز هذه الوحدة من حيث لا تقف عند كونها الوحدة وكفى، بل من حيث هي وحدة مانعة لغيرها، نافية له، عملية تقع خارج هذا الوسط البسيط الذي لا يعود أيضاً محضا أو وحدة لا اكتراث لها بما يشغلها، بل **واحدا بوحدة مانعة**. - فالواحد هو **لحظة النفي** من حيث تربطه بنفسه علاقة بسيطة ويمنع غيره: على هذا النحو يتم تعين **الشيئية** في صورة **الشيء**[١]. ففي الخاصية يتحد النفي، **كتعين**، اتحادا مباشرا بمباشرة الوجود - التي تضفي عليها بدورها هذه الوحدة مع النفي طابع الكلية. بيد أن النفي لا يكون **كواحد** إلا إذا خلص من هذه الوحدة مع الضد وصار بذاته ولذاته[٢].

[٢٦] هذه اللحظات - بقدر ما تستدعي الضرورة تبيانه في هذا المقام - تؤلف معا الشيء من حيث كونه الحقَّ في الإدراك الحسي. إنها الآتية: (أ) الكلية المنفعلة أيا كان الفعل: **الأيضا** الذي تنزل فيه الخاصيات المتعددة أو بالأحرى

---

(١) بدخول الوحدة النافية أو المانعه بعد الوحدة الإيجابية أو الكلية يتم الانتقال من الشيئية إلى الشيء.

(٢) الخاصية كلي معين، وهذا التعين يدخله النفي؛ لكنه نفي لم تنقصم عراه من الوجود في شكله المباشر: بياض **هنا وليس** هناك. بيد أن النفي لن يلبث أن يتخلص من هذا الاتحاد بضده فيقلب - من حيث هو نفي على الإطلاق - تجاور الخاصيات في الشيء الواحد إلى تنافر ويهدم الشيء بالتبعية من حيث هو كذلك.

المواد[١]؛ (ب) النفي الذي يَعْدِلُها بساطة أو **الواحد**: الصَّدُّ المانع للخاصيات المضادة؛ (ج) **الخاصيات** المتعددة نفسها، أي العلاقة بين اللحظتين السابقتين: النفيُ من حيث يدخل على الوسط اللامكترث بما يشغله وينتشر فيه في صورة كثرة من الفروق، بؤرةُ التفرد إذ تشع متكثرة في منزل البقاء. هذه الفروق إذ تشارك - من جهة - في الوسط اللامكترث بما يشغله كانت مثله لا صلة لكل منها إلا بنفسها ولا تفاعل فيما بينها؛ لكنها في الوقت نفسه مانعة إذ تشارك - من جهة أخرى - في الوحدة النافية. بيد أن هذا المنع ينشط بالضرورة ضد الخاصيات البعيدة عن **أيضها**. فالكلية المحسة أو الوحدة **المباشرة** بين الوجود والنفي لا تخرج منها الخاصية إلا حين ينمو الواحد ابتداء منها وتنمو الكلية الخالصة ويتميزان، وحين تضمها هذه الكلية المحسة كلا إلى الآخر؛ هذه العلاقة بين الكلية المحسة وبين تلك اللحظات الجوهرية الخالصة هي التي بها، وبها وحدها يتحقق **الشيء**[٢].

[الإدراك المتناقض للشيء]- هكذا تكون الشيء في الإدراك الحسي وتعين [٢٧] الوعي إزاءه، من حيث هذا الشيء موضوعه، على أنه المدرِك؛ فما عليه إلا أن يتلقاه وأن يسلك حياله مسلك القبول الصرف؛ وما يقع له عندئذ هو الحق: إذ هو لو أقحم نشاطه في هذا التلقي لشوه الحقيقة مضيفا أو مسقطا. ولكن الموضوع إذ كان الحق والكلي، الهو ما هو، وكان الوعي على العكس هو المتقلب العارض، فلقد تحدث له مجانبة الصحة في هذا التلقي ويحدث له الوهم. فالمدرك واع بإمكان التوهم من جانبه **هو**؛ لأن التفاوت[٣] يقع أيضاً له وقوعا مباشرا في حضن الكلية التي هي المبدأ، ولكن على أنه العدم الواجب الاسقاط. فمعيار

---

(١) من الأفكار الشائعة في عصر هيغل في علم الفيزياء أن الخاصيات لا تنزل في الشيء الذي يحملها بل في **مواد** تختلف باختلافها: كالمادة الحرارية والمادة الكهربائية والمادة المغناطيسية...الخ.

(٢) ذلك هو تكون الشيء كما يتبين لنا. فأما خبرة الوعي به كما يبدأ هيغل في وصفها ابتداء من الفقرة المقبلة، فتؤدي به إلى أن يلمس تناقضا بين الوحدة النافية والكلية. فإن ارتفع من هذا التقابل إلى وحدة الضدين انتقلت المعرفة من الإدراك الحسي إلى الفهم وتغير موضوعها بحلول «القوة» محل «الشيء».

(٣) بمعنى اختلاف الشيء من نفسه، وضده المساواة أو كونه هو ما هو.

الحقيقة عنده هو **مساواة الموضوع لنفسه**، وعمله إدراك الشيء مساويا لنفسه؛ ولكنه إذ كان في الوقت نفسه يدرك تفاوتا، فعمله هو أن يرد اللحظات المتفاوتة من إدراكه بعضها إلى البعض الآخر، فإن تبدت لامساواة في خلال هذه المقارنة لم تكن مُجَانَبَةً للحقيقة من ناحية الموضوع - لأنه المساوي لنفسه - بل من ناحية النشاط المدرِك وحده[1].

[٢٨] فلنر الآن أي خبرة يجتازها الوعي في ممارسته الفعلية للإدراك الحسي: إن هذه الخبرة متضمنة، **بالنسبة لنا**، فيما سبق شرحه عن الموضوع وعن مسلك الوعي حياله؛ فلن يعدو الآتي أن يكون تمخضا عن هذه المتناقضات[2]. - إن الموضوع الذي أُدركه يمثل كأنه **واحد صرف**؛ ثم إني فوق ذلك موقن من الخاصية النازلة فيه، وهي خاصية **كلية** تتعدى بذلك هذه الفردية. وعليه فالوجود الأول للماهية الموضوعية، باعتبارها واحدا، لم يكن إذا وجودها الحق؛ ولما كان الموضوع هو الحق، وقعت اللاحقيقة عليّ، وإدراكي إذاً هو الذي جانب الصواب. عليّ إذاً، نظرا لما تتسم به الخاصية من طابع **الكلية**، أن آخذ الماهية الموضوعية على أنها بالأصح **شركة عامة**. ولكن هأنذا الآن أدرك الخاصية على أنها خاصية **معينة**، **مقابلة** لغيرها، مانعة له. وعليه فما أَصبتُ حقيقة الماهية الموضوعية إذ عرفتها بكونها **شركة** مع الغير أو بالاتصال، بل لزام عليّ، نظرا لما تتسم به الخاصية من التعين، أن أكسر الاتصال وأن أضع الماهية الموضوعية على أنها بالأصح **واحد** مانع. في هذا الواحد المنفصل أعثر على العديد من هذه الخاصيات التي لا يؤثر بعضها في البعض الآخر، بل تبقى كل منها **هي هي** أيا كانت الأخرى؛ وعليه فقد جانبت الصواب إذ أدركت الموضوع كشيء **مانع**، **وإنما** كما كان في البدء اتصالا بوجه عام كذلك هو الآن **وسطٌ مشترك** كليٌّ، **تحل فيه** خاصيات متعددة باعتبارها كليات محضة حلولا يترك كلا منها لذاتها،

(١) الموقف الأول للإدراك الحسي هو الاعتقاد الساذج: الموضوع يصدق نفسه دائما (أو إن صح التعبير: لا يغير كلامه)، والوعي «يعلم» أنه ربما **وهم** - ومنه عنوان الفصل. بيد أن هذا الموقف الساذج سوف يؤدي بالوعي إلى موقف نقدي (يتمثل عند لوك).

(٢) هذه المتناقضات في **الحقيقة**، أو **بالنسبة لنا**، أو **كما رأيناها في خلال ما قرأناه**، هي متناقضات منطقية بين اللحظات المجردة التي تخلع على الشيء وجهه أو تُكسبه بنيانَه، ولكن الوعي سوف يَخْبُرها على أنها متناقضات في الشيء نفسه.

مانعة - من حيث هي خاصية **معينة** - لغيرها. ولكن بذا أيضاً ينقلب البسيط وينقلب الحق المعطيان للإدراك، فما هما الوسطُ الكلي بل **الخاصيةُ الواحدة القائمة لذاتها** والتي تحول بذلك فلا هي بالخاصية ولا هي بالمعينة؛ اذ هي لا تتعلقُ الآن بالواحد ولا نسبة تصلها بالأخرى. نعم، إن **هي** خاصية إلا بمقامها في الواحد، وإن هي بالمتعينة إلا بالقياس إلى غيرها؛ فإن أرتدت إلى محض العلاقة بالذات، الخالية من طابع النفي، لم يبق منها سوى أنها وجود محس بوجه عام، ولم يبق من الوعي ازاء هذا الوجود المحس سوى أنه **إحالة الى الهذا**: أي أنه قد خرج بكليته من الإدراك ورجع إلى نفسه. بيد أن الوجود المحس والإحالة إلى الهذا يمران من جديد إلى الإدراك: وبذا أَرتد إلى نقطة البداية وأنساق من جديد في المدار الذي يلغي نفسه بنفسه في جميع لحظاته وفي جملته على السواء.

إذن يستأنف الوعي هذه الدائرة، لكن لا على النحو الأول. ذلك أنه قد [٢٩] خرج بخبرة مؤادها على التحديد أن نتاج الادراك الحسي أو جانب الحق فيه إنما يقوم في قراره أو في ارتداده عن الحق إلى نفسه. وهو بذلك قد تحددت له كيفية تكون ماهية الإدراك الحسي: هذا الإدراك ليس قبولا خالصا وحسب بل هو كذلك، **في قبوله هذا**، **انعكاس من الوعي على نفسه** بمخرج عن الحق. وهذا الرجوع إلى نفسه، إذ تبين دخوله في الإدراك الحسي دخولا مكونا لماهيته، يختلط مباشرة بالقبول الخالص: يغير الحق. ويعلم الوعي في ذات الوقت أن هذا الجانب مشاركة منه هو؛ فلو استرجع نصيبه لأفازَه ذلك بالموضوع في حقيقته الخالصة. - فكما كان الأمر في اليقين الحسي كذلك هو الآن في الإدراك: ففيه جانب من انعكاس الوعي على نفسه، ولكن لا بالمعنى الذي في اليقين الحسي، كأن **حقيقة** الإدراك تقع في نطاقه هو، بل الأضبط أنه يعلم من قبل بأنه المسؤول عن **اللاحقيقة** المتبدية في الإدراك. يبقى أنه قادر، بفضل هذا العلم، على إبطال هذه اللاحقيقة: فهو يميّز بين تلقي الحق وبين اللاحقيقة الداخلة في إدراكه، ويصحح هذه؛ وإذ كان هو نفسه المصحح فالحقيقة - من حيث هي حقيقة الإدراك الحسي - تقع **فيه هو** من غير مزيد. ومسلك الوعي الذي يلزمنا الآن بحثه يتكون إذا كالآتي: الوعي لم يعد إدراكا فحسب، بل هو أيضاً وعي بانعكاسه على نفسه، وهو يفصل بين هذا الانعكاس وبين مجرد التلقي بما

هو كذلك.

[٣٠ إني أدرك الشيء إذاً على أنه أولا **واحد**، وعليّ أن أمسك به إمساكا متينا في نطاق هذا التحديد الصادق، بحيث لو تبين في حركة الإدراك الحسي ما يناقضه لوجب علي التسليم بأن هذا النقيض انعكاسي[١]. والآن ها هي ذي خاصيات متنوعة - تبدو كأنها خاصيات للشيء - ها هي ذي تحضر أيضاً في الإدراك الحسي؛ ولكن الشيء شيء واحد، ونحن، من جانبنا، واعون بأن هذا التفاوت الذي يهدد وحدة الشيء مرده إلينا نحن. الشيء إذاً ما هو بالأبيض إلا في عيوننا **نحن**، وطعمه **أيضاً** في اللسان، وتكعبه كذلك في الملمس[٢]. جميع هذا التفاوت بين جوانب الشيء مأتاه نحن وليس الشيء؛ فلنا نحن تخطر هذه الجوانب خارجة بعضها عن بعض، فهي للعين غيرها إطلاقا للسان، الخ. ونحن إذاً **الوسط الكلي** الذي تنفصل فيه هذه الجوانب بعضها عن بعض وكل لنفسه. وإنا إذ ننسب بذلك إلى أنفسنا وضع الوسط الكلي، نحفظ للشيء مساواته لنفسه ونحفظ له حقيقة كونه **واحدا**[٣].

[٣١ يبقى أن هذه **الجوانب المتفاوتة** التي يأخذها الوعي على عاتقه، هي في تجاورها في الوسط الكلي جوانب **معينة**: فلا أبيض إلا في مقابلة الأسود، الخ.، ثم الشيء نفسه ليس **واحدا** بالمعنى الصحيح إلا في مقابلة غيره. ولكنه لا يمنع غيره من حيث كونه واحدا (لأن الكون واحدا إن هو إلا محض العلاقة الكلية بالذات، والشيء من حيث كونه واحدا مساو بالأحرى لبقية الأشياء)، بل هو يمنع غيره **حسب تعينه**. وعليه فالأشياء متعينة في ذاتها ولذاتها، وإنها لكذلك بخاصيات تميزها من سائرها. ولكن الخاصية إذا **خُصَّ** بها الشيء أو كان هو مقر

---

(١) وجهة نظر نقدية تتمثل عند لوك: فالوعي سوف ينسب إلى نفسه كل ما من شأنه أن يثير تناقضا في الشيء، او هو يميز بين انعكاسه (بالمعنى الذي نقول فيه عن الصورة انها تعكس الموضوع) وبين مجرد القبول، ولكنه لا يعلم بعد أنه إذ كان هو نفسه المشرع الذي يفرز بين ما هو منه وما هو من الشيء، فالحقيقة - في هذا الطور - تقع فيه هو من غير مزيد.

(٢) أي الوعي يمسي هو **الأيضا** الحق، فيه يتكثر الشيء **الواحد**.

التعين بها، اصطحبت فيه بغيرها. ذلك - أولا - لأن الشيء هو الحق وهو القائم في **ذاته**، وما يحل فيه يحل كأنه جزء من ماهيته لا حلول الدخيل؛ وعليه - ثانيا - فالخاصيات المعينة لا تقف عند أن تكون خاصيات بفعل الغير أو بالإضافة إليه، بل هي في **الشيء نفسه**، ولا وجود لها كخاصيات **فيه** معينة إلا اذا كثرت وتميزت بعضا من بعض؛ **ثم هي** - ثالثا - إذا تجاورت على هذا النحو في الشيئية انحصرت كل منها في ذاتها ولذاتها واستوى عندها غيرها. من هنا كان الشيء نفسه هو الأبيض في الحقيقة، وهو **أيضاً** المكعب، **وأيضاً** ذو الطعم، الخ.، أو الشيء بعبارة أخرى هو **الأيضا** أو هو **الوسط الكلي** الذي تحل فيه الخاصيات متخارجة لا تتلامس ولا يبطل بعضها البعض الآخر؛ وأَخْذُ الشيء على أنه الحق إنما هو أخذه على هذا النحو.

ومع هذا، ففي هذا النحو من الإدراك، الوعي في الوقت نفسه واع **كذلك** [٣٢] بانعكاسه على نفسه وبمردودية الجانب المضاد لجانب **الأيضا** إلى فعل الإدراك. ولكن ذلك الجانب هو جانب **وحدة** الشيء مع نفسه وحدةً تَطْرُدُ عن نفسها الاختلاف. وعليه وجب على الوعي الآن أن يأخذ هذه الوحدة على عاتقه، فما الشيء في حد ذاته إلا **بقاء الخاصيات المختلفة المتعددة**. ومنه سوف نقول عن الشيء: **إنه** أبيض، وهو **أيضاً** مكعب، **وأيضاً** ذو طعم وهكذا، سوى أنه ليس مكعبا **بما هو** أبيض، ولا هو ذو طعم **بما هو** أبيض مكعب. **فالفعل الذي يُجْلِسُ هذه الخاصيات في وحدة** مرده الوعي وحده الذي يتحتم عليه عندئذ أن يتجنب تطابقها في الشيء. لهذا كان يدخل الـ«بما هو» التي تتيح له الإبقاء على الخاصيات منفصلة بعضا عن بعض وعلى الشيء باعتباره الأيضا(١). فما يأخذ الوعي إلا حقه حين لا يعدو أن يأخذ **الوحدة** على عاتقه فإذا ما سمي من قبل بالخاصية يتبدى الآن بذلك كأنه **المادة الحرة**. على هذا النحو ينزل الشيء منزلة **الأيضا** الحقيقي، فإن هو الآن إلا مجموعة من المواد، وبدل أن كان واحدا لا يعود إلا السطح الحاوي إياها.

فلو عدنا بالنظر إلى ما أخذه الوعي على عاتقه من قبل وما يأخذه الآن، [٣٣]

---

(١) بعد أن كان الوعي هو الوسط الذي تظهر فيه الخاصيات المتكثرة للشيء، ها هو ذا يصبح الفعل الذي يضيف إليها الوحدة.

إلى ما أسنده من قبل إلى الشيء وما يسنده إليه الآن، لو فعلنا رأينا هذه النتيجة: يجعل الوعي من الشيء ومن نفسه على التوالي تارة **الواحد الصرف** الذي تنتفي عنه الكثرة وتارة أخرى **الأيضا** الذي ينحل إلى مواد مستقلة بعضا عن بعض. والوعي يكتشف إذا من خلال هذه المواجهة أن إدراكه **هو** للحق ليس وحده الموسوم باختلاف التقبل والارتداد إلى الذات بل الأصدق أن الحق نفسه، أي الشيء، يتراءى على هذا النحو المزدوج. فالحاصل الآن هو الخبرة التي بحسبها **يَمْثُلُ** الشيء بوجه محدد **للوعي** المتقبل، **مع بقائه** في الوقت نفسه **منطويا في ذاته خارج** هذا الوجه الذي يمثل عليه - وهو ما تجوز أيضاً العبارة عنه بالقول: إنه يضم في نفسه حقيقتين متقابلتين[١].

[النقلة إلى الكلية اللامشروطة وسيادة الفهم]- الوعي إذا قد ترك مسلكه الثاني في الإدراك الحسي، ذاك المسلك الذي كان يتلخص في أخذ الشيء على أنه المتساوي مع نفسه حقيقة وعزو اللامساواة إلى نفسه باعتبار أنه ما يرتد إلى نفسه بعيدا عن مقر المساواة. ففي الموضوع تجتمع الآن للوعي جملة الحركة المتوزعة سابقا بين الموضوع والوعي. الشيء شيء **واحد**، منعكس في نفسه، قائم **لذاته**، ولكن أيضاً **لغيره**، ثم هو على الحقيقة، في قيامه لذاته، **غيره** منه في قيامه للغير. والشيء بذلك موجود لنفسه وموجود أيضاً للغير، ففيه وجودان متفاوتان؛ لكنه أيضاً واحد، والكون واحدا ينقض هذا التفاوت؛ وعليه فقد وجب على الوعي من جديد أن يأخذ على عاتقه هذا التفاوت الذي يدخل على الواحد وأن ينحيه عن الشيء. لزام عليه أن يقول إذاً: إن الشيء **بما هو** قائم لنفسه ليس قائما لغيره. ولكن يبقى بعد ذلك أن الكون واحدا يعلق بالشيء نفسه، كما تبينه الوعي بخبرته؛ فالشيء منطوٍ في ذاته انطواء لا ينفصل من ماهيته. ثم الأيضا أو الاختلاف الذي لا يختلف[٢]، فهو كذلك يقع في الشيء مثل الكون واحدا. ولما كان هذان الجانبان على تفاوت فيما بينهما، لم يقعا في [٣٤]

---

(١) هما الظاهر والباطن اللذان يعزوان الآن برمتيهما إلى الشيء بعد أن كانا يتوزعان بينه وبين الوعي: **ففيه هو** جانب يحضر للوعي وجانب يبقى حيث هو - أو حيث هو هو.

(٢) لأنه إضافة أو عطف صرف، لا يختلف باختلاف المعطوف.

ذات الشيء بل في شيئين متفاوتين؛ بذا يتوزّع التناقض العالق بالماهية الموضوعية بوجه عام بين موضوعين. الشيء بمقتضى ذلك قائم فعلا بذاته ولذاته، وهو مساو لنفسه، لكن الأشياء الأخرى تعكر وحدته هذه مع نفسه؛ بذا تصان وحدة الشيء وتبقى الغيرية بمنأى عنه وعن الوعي على السواء[١].

[٣٥] رغم أن تناقض الماهية الموضوعية قد توزع الآن بين الأشياء المتفاوتة، سوف يعود الاختلاف فينفذ في باطن الشيء الفردي المستقل. فالأشياء المختلفة قد قيل إنها قائمة لذاتها وإن التعارض المتبادل بينها ليس تعارضا يختلف بحسبه الشيء من نفسه بل من بقية الأشياء فقط. بهذا تحدد كل شيء على أنه **شيء متميز** ومشتمل في نفسه على **الفرق** الماهوي[٢] الذي يتميز به؛ ولا يعني ذلك أن هذه **الضدية** مطبوعة في الشيء ذاته، وإنما أن هذا الشيء القائم لذاته فصل[٣] بسيط يتكون منه طابعه الماهوي المميز له عن غيره. نعم إن الواقع هو أن التفاوت ينتاب الشيء نفسه، وهذا التفاوت في الحقيقة يدفع إذاً الشيء ضرورةً، باعتباره تفاوتا **واقعا بالفعل**، في بنية متباينة. ولكن لما كان الفصل هو المكون لماهية الشيء، ماهيته التي يتميز بها من غيره ويتحقق وجوده لذاته، فمثل هذه البنية المتعددة المتباينة إضافة على الماهية. والشيء بالتالي يقبل في وحدته زوجين من الـ «ما هو» وإن لم تتساو قيمتاها[٤]؛ سوى أن كونه **هذا** ضدَّ ما هو لا ينقلب إلى تضاد واقع بالفعل في الشيء نفسه، بل الشيء من حيث يجره **فصله المطلق** إلى التضاد فإلى تضادٍ مع شيء آخر خارج عنه وحسب. صحيح أن التفاوت المتعدد لا يزال يلصق ضرورة بالشيء بحيث لا نستطيع تنحيته عنه، ولكن هذا التباين إضافة فيه لا ماهية[٥].

---

(١) يبين هيغل قصور هذا الحل فيا يلي.

(٢) اشتقاقا من الماهية، وضده اللاماهوي أو الإضافي، قلنا أحيانا العرضي والعارض.

(٣) بالمعنى المأثور عن أرسطو اذ يقيم الحد على الجنس والفصل النوعي.

(٤) أي أن الوعي يميز بين الشيء بما هو فصل تتكون منه ماهيته وبما **هو** تفاوت لا ماهوي.

(٥) في هذه الفقرة يشرح هيغل شرحا أوفى كيف يحاول الوعي المدرك رفع التغاير عن الشيء وذلك بقصره – من حيث كون الشيء فصلا – على كونه تغايرا مع الغير وباعتباره تغايرا لا ماهويا أو إضافيا (وإن كان ضروريا) من حيث يقع في الشيء؛ إلا أنه سيبين في الفقرة التالية عبث هذه المحاولة. ويكاد يكون من المقطوع به أن هيغل لم تغب عن ذهنه، وهو يكتب هذه الصفحات، المناقشة الحامية بين ليبنتز ولوك حول فكرة **العلاقة**.

[٣٦] يبقى بعد ذلك أن الفصل المكون لماهية الشيء والمميزَ له من جميع ما عداه قد حُد تحديدا. يجعل منه ما يُدْخِلُ الشيء في التضاد مع غيره ثم أيضاً ما يُبْقي عليه - بهذا عينه - قائماً لذاته. ولكن الشيء شيءٌ، أو هو واحد قائم لذاته فقط، من حيث **تنقطع** مثل هذه العلاقة بينه وبين غيره؛ لأن توكيد هذه العلاقة هو بالأصح توكيد للصلة بالغير، والصلةُ بالغير كفٌ عن الوجود بالذات. إن الفصل المطلق والتضاد هما على التحديد **ما تَحْصُلُ به للشيء علاقة** بالغير وتنحصر به ماهيته في هذه العلاقة؛ ولكن العلاقة نفي لاستقلاله، والشيء بالأحرى ينهار بواسطة الخاصية المكونة لماهيته.

[٣٧] هناك إذا ضرورة تملي على الوعي تلك الخبرة التي بمقتضاها ينهار الشيء تحديدا بوساطة الفصل المكون لماهيته ولوجوده لذاته. هذه الضرورة يتسنى إيجازها في تصورها المعقول كالآتي: يوضع الشيء على أنه **وجود لذاته** أو نفي مطلق لكل وجود غيره[١]، وبالتالي على أنه نفي مطلق مبتوت الصلة إلا بنفسه؛ ولكن النفي المطلق المبتوت الصلة إلا بنفسه يعدل إلغاء **نفسه هذه** أو يعدل قيام ماهيته في غيره[٢].

[٣٨] والواقع أن تحديد الموضوع كما تبدى ليس فيه بعد ذلك مجال لزيادة. فهو لا بد له من خاصية تكوِّن وجوده لذاته من غير تعقيد، لكنه - إلى جانب هذه البساطة - لا بد له أيضاً من التفاوت تفاوتا **ضروريا**، وإن لم **يلزم ماهيته**. بيد أن ذلك تمييز لا وجود له إلا في الألفاظ: **فالإضافي** الواجب **الضرورة في** الوقت عينه يُلْغِي نفسه بنفسه ولا يعدو أن يكون ما قد سبقت تسميته بالنفي الذاتي[٣].

[٣٩] بذلك يسقط الـ «بما هو» الأخير الذي أريد به الفصل بين الوجود للذات والوجود للغير. فالموضوع، **من وجهة نظر واحدة**، هو بالأصح ضد نفسه: **لذاته**

---

(١) فلا هو بهذا ولا بذاك، الخ.
(٢) ما دام كل تعريفه أنه ليس كذا.
(٣) أو بالتناقض.

من حيث كونه لغيره ولغيره من حيث كونه لذاته. إنه قائم لذاته، مطوي عليها، واحد، ولكن هذا الواحد القائم لذاته، المطوي، لا ينفصم وجوده من وحدته بضده الذي هو الوجود للغير، ولذا كان الوجود لا يسند إليه إلا باعتباره وجودا ملغيا، وبعبارة أخرى: إن هذا الوجود **للذات** لا يقل في **إضافيته** عن العلاقة بالغير، ألا وهي العلاقة التي كنا نريد قصر اللاماهوية عليها.

[٤٠] وهكذا، كما بطل الموضوع في وجوده المحسوس[١] يبطل الآن في تعيناته أو في تلك الخواص التي كان ينبغي أن تكون ماهيته. فابتداء من الوجود المحسوس يصبح الموضوع موضوعا كليا؛ ولكن هذا الكلي، إذ كان **منشأه المحسوس**، فهو مشروط به انشراطا يدخل في صميمه؛ ومن ثمت لم يكن على الإطلاق كلية متساوية حقيقة مع نفسها، بل كلية **يداخلها التضاد**، ولهذا تقاسمها النقيضان: الفردية والكلية، الواحد المنسوبة إليه الخاصيات والأيضا الذي تحل فيه المواد الحرة. فهذه التعينات الصرفة تبدو كأنها تعرب عن عين الماهية، ولكنها ليست الا **وجودا لذاته** يداخله **الوجود للغير**. ولكن لما كان هذان الجانبان **على وحدة** فيما بينهما، فإنا نحصل الآن على الكلية اللامشروطة المطلقة، ويدخل هنا الوعي حقيقة في ميدان الفهم[٢].

[٤١] إن الفردية المحسوسة تختفي في سياق الحركة الجدلية لليقين الحسي وتصبح كلية، ولكنها **كلية محسوسة** فقط. فإحالتي إلى الهذا تذوب ويتناول الإدراك الموضوع محلها كما هو **في ذاته** أو بما هو كلي بوجه عام؛ وبذا تبرز الفردية من جديد في الإدراك الحسي على أنها فردية حقة، **وجود للواحد في ذاته** أو **وجود مستغرق في انعكاسه في ذاته**. ولكن إنْ هذا بَعْدُ إلا وجود لذاته **مشروط**، يحدث **بجانبه** وجود لذاته آخر، وأعني به الكلية المقابلة للفردية والمشروطة

---

(١) اذ تبين أن هذا الوجود زوال لا ينقطع.

(٢) فقرة تلخص ما سبق وتعلن ما سوف يأتي. فقد تبين أن المحسوس لا إمساك به إلا من خلال الكلي. ولكن الكلي لما كان ينشأ عن المحسوس، فقد أدى ذلك الى ظهور متناقضات في الموضوع، كأن يكون منفصلا ومتصلا، انفرادا وشركة، واحدا مانعا وأيضاً جامعا، الخ. - وكلها متناقضات تتمثل في حركة تنتقل دوما من طرف الى الطرف الآخر - هذه الحركة سوف تصبح الموضوع الجديد من صورة «القوة» بينا يصبح الوعي «فهما».

بدورها بها. ومع هذا فهذان الطرفان المتناقضان ليسا فقط كلا **بجانب** الآخر، بل هما مندمجان في وحدة، أو بتعبير آخر عن نفس الشيء: إن العامل المشترك بينهما، ألا وهو الوجود للذات، لا يسلم هو نفسه عموما من التضاد، أي هو في الوقت نفسه ما ليس وجودا لذاته. وتسعى سفسطة الإدراك الحسي إلى إنقاذ هذه اللحظات من تناقضها وإلى التفرقة بينهما تفرقة متينة بالتمييز بين وجهات النظر وبإدخال **الأيضا** والـ«بما هو»، أي هي تسعى في النهاية إلى الإمساك بالحق بالتمييز بين **العارض** وبين **الماهية** المقابلة له. ولكن هذه الحيل بدل أن تبعد الوهم عن الإدراك الحسي، يتبدى بالأحرى عدمها؛ والحق الذي كان يراد اكتسابه بمنطق الإدراك الحسي هذا يثبت من ذات وجهة النظر، أنه بالأحرى الضد، وبذا يتضح أن ماهيته هي الكلية بلا تمييز ولا تعيين.

هذه المجردات الفارغة عن **فردية وكلية** تقابلها، عن **ماهية** تصطحب بعرض، [٤٢] عرض هو في **الوقت** نفسه **ضروري**، تلك هي القوى التي لَعِبُها هو لعب الفهم الإنساني المشتغلِ في الإدراك، هذا الذي كثيرا ما يسمى بـ«الفهم الإنساني السليم». هذا الفهم الذي يعتقد أنه الوعي الواقعي المتين، إن هو - في الإدراك الحسي - إلا ألعوبة **هذه المجردات**. إنه أفقر ما يكون عامة حين يظن بنفسه منتهي الغني. إنه إذ تتطاوحه هذه الماهيات العدمية هنا وهناك يرتمي من ذراعي هذه الى ذراعي تلك، محاولا عن طريق السفسطة أن يثبت قدر ما استطاع وأن يؤكد الواحدة طورا ثم نقيضها طورا آخر. ولكنه إنما يقف بذلك في وجه الحقيقة ويقف برأيه عن الفلسفة عند القول بأنها إنما تشتغل **بأمور فكرية**. وإنها لتشتغل بها فعلا مسلمة بكونها الماهيات الخالصة وبكونها العناصر والقوى المطلقة، ولكنها في الوقت نفسه تمد علمها إلى نحو **تعينها** وبذلك تسيطر عليها. فأما الفهم الشغال في الإدراك الحسي فيخال على العكس أنها الحق بينما تزجه من خطأ إلى خطأ. فهو في الواقع لا يعي أنه محكوم بمثل هذه الماهيات البسيطة بل يظن نفسه حيال مادة ومحتوى متينين، كشأن اليقين الحسي إذ يجهل أن ماهيته تقوم في تجريد فارغ ألا وهو تجريد الوجود المحض. فالواقع أن هذا الفهم يشق طريقه خلال كل مادة ومحتوى بفضل هذه العناصر؛ هذه العناصر هي رباط هذا الفهم والقوة المسيطرة عليه؛ بها وحدها يتكون المحسوس للوعي **على انه ماهية**، وبها تتعين صلات الوعي بهذا المحسوس، وفيها تشق مجراها حركةُ

الإدراك الحسي وما يقول إنه الحق. هذا المجرى (وإنه لذبذبة دائمة بين تحديدٍ ما لما هو حق ثم إبطال لهذا التحديد) يؤلف ما تجدر تسميته بالحياة اليومية وبالنشاط المتصل للوعي المدرِك إذ يجول وفاقا لظنه في ميدان الحقيقة. في هذا الميدان يتقدم الوعي دون توقف الى أن يبلغ النتيجة الأخيرة، إلى تجاوز جميع هاته التعينات أو المهايا اللازمة دون فارق فيما بينها، ولكنه في كل خطوة يخطوها إنما يعي **تعينا واحداً** من هذه التعينات على أنه الحق، ثم يعود بعدئذ فيعي الضد. إنه يفطن يقينا إلى بعدها عن ان يكون لها كيان الماهية، ولا يتردد عن الفلسفة إنقاذاً لها من الخطر الذي يتهددها: فما نفي هو نفسه منذ لحظة أنه الحق يؤكد الآن أنه الحق. إن ما تبتغي طبيعة هذه الماهيات الكاذبة دفع الفهم إليه هو **حصر** جميع هذه الأفكار عن **الكلية والفردية**، عن **الأيضا والواحد**، عن **الماهية المصطحبة ضرورة بالعارض** وعن **العارض الذي هو مع ذلك ضروري**: إلى حصرها فتجاوزها معا بذلك عينه. ولكن الفهم يعصي محاولا المقاومة على العكس، إما اعتمادا على «بما هو» وعلى تعدد **وجهات النظر**، وإما بأن يأخذ على عاتقه إحدى هذه الأفكار ليفصل عنها الأخرى على أنها الحق غير المشوب. بيد أن طبيعة هذه المجردات تربط بينها في ذاتها ولذاتها. وليس الفهم السليم إلا فريستها، تجره في دورانها العاصف. إنه يريد إكسابها صفة الحقيقة بأن ينسب إلى نفسه كذبها حينا، ثم حينا آخر بأن يسمى وهما مظهرا سببته خيانة الأشياء، وبأن يفصل بين ما يكون ماهيتها وبين عنصر آخر لازم لها وإن بقي مع ذلك عرضا، محتجزا الأول وحده باعتباره حقيقتها دون الثاني؛ ولكنه بين هذا كله لا يصون حقيقتها وإنما يَسِم نفسه بالخلو من الحقيقة.

٣

القوة والفهم،

الظاهرة والعالم الفوق الحسي

[٤٣] في جدلية اليقين الحسي شهد الوعي السمعَ والرؤيةَ وما إليها يندثر في الماضي المنقضي، بينما هو من حيث كان إدراكا حسيا قد انتهى إلى فِكَرٍ يستجمعها بادىء ذي بدء في الكلّي اللامشروط[١]. هذا اللامشروط اذا أخذناه على أنه ماهية خامدة بسيطة لن يكون مرة أخرى إلا **الطرف الذي يتمثل فيه الكون للذات** مستقرا بجانب، بينما يستقر بجانب آخر ما ليس بالماهية، وهو بهذه النسبة إلى اللاماهية تنتفي عنه نفسه صفة الماهية، وما يخرج الوعي من أوهام الإدراك الحسي؛ ولكن الوعي قد ظهر كشيء رجع عن مثل هذا الكون المشروط للذات إلى نفسه. - هذا الكلى اللامشروط الذي يكوِّن الآن الموضوع الحقيقي للوعي لا زال أيضاً **موضوعا** لهذا الوعي نفسه؛ فهذا الأخير لم يحصل بعد على **تصوره** بما هو **تصور**. إن ههنا لأمرين تجب التفرقة بينهما تفرقة أساسية: فالوعي يعلم أن الموضوع قد ارتد إلى ذاته عن العلاقة بالغير وبذا صار في ذاته تصورا؛ لكنه - أعني الوعي - لم يصبح بعد لنفسه التصور، ومن ثم جهل نفسه في هذا الموضوع المنعكس. **فلنا نحن** يتضح أن صيرورة هذا الموضوع خلال حركة الوعي صيرورة تشمل الوعي وأن الانعكاس واحد من الجانبين أو هو ليس إلا انعكاسا واحدا. لكن الوعي، اذ اقتصر محتواه من خلال هذه الحركة على الماهية الموضوعية دون أن يشمل الوعي بما هو ذلك، لم يكن بد من أن تتخذ عنده النتيجة معنى موضوعيا؛ كما لزم أن يظهر الوعي منسحبا من نتاج

(١) المراد القوة التي يرى فيها الفهم موضوعه. وهي الكلي اللامشروط أي الذي لا تقيده كثرة خارجة عنه ومن ثم تحده؛ فهو يجمع بين لحظتي الوجود للغير (أو الكثرة). والوجود للذات (أو الوحدة) بما هو في وحدة. فالذي سنشهده هنا هو حركة المرور الدائم من طرف إلى طرف مع الإمساك بهما من حيث لا قيام لأحدهما إلا بالآخر.

الصيرورة، بحيث ينزل عنده هذا النتاج، وقد لبس صورة الموضوعية، منزلة الماهية.

[٤٤] صحيح أن الفهم قد رفع بذلك فراغه من الحقيقة وفراغ الموضوع؛ لقد تحصل له من هذا الطريق تصور الحق - لكن كحقٍ قائم **بذاته**، لم يبلغ بعد أن يكون تصورا، أو لم يزل يعوزه ما للوعي من **الكون للذات**، حقٍ يترك له الفهم - وقد غفل عن تحققه - أن يسلك كيف شاء. هذا الحق يسلك وفاقا لماهيته هو بحيث يبعد الوعي عن كل مشاركة في تحققه الحر بل يقف عند تأمله ولا يزيد على تقبله. **علينا نحن**، قبل كل شيء، أن نضع أنفسنا موضعه، وعلينا أن نكون نحن التصورَ الذي يشكل محتوى النتيجة؛ ففي هذا الموضوع المكتمل التشكل، الذي يَمْثُل للوعي كأنه موجود مباشر، فيه وحده يغدو الوعي لنفسه وعيا مُتَصَوِراً.

[٤٥] إلى هنا كانت النتيجة هي الكلّي اللامشروط، بهذا المعنى السلبي المجرد أولا: أن الوعي قد نفى تصوراته الواحدة الجانب وردها إلى مجردات أي تجاوزها. ولكن النتيجة تتضمن في ذاتها هذا المعنى الايجابي: أن **الكون للذات والكون للغير**، أي التضاد المطلق، قد ثبتا فيها مباشرة كأنها ماهية واحدة. لقد يبدو للوهلة الأولى أن ذلك لا يمس إلا صورة اللحظتين في علاقة كل منهما بالأخرى. ولكن الواقع أن الكون للذات والكون للغير هما أيضاً **المحتوى** نفسه، لأن التضاد، في حقيقته، لا يمكن أن تخرج طبيعته عما تحصل في النتيجة، ألا وهو أن ما جرى في الإدراك الحسي مجرى المحتوى الحق إنما ينتسب في واقع الأمر إلى الصورة وينحل في وحدتها(١). هذا المحتوى كلّي أيضاً، ومحال أن يخرج محتوى ثان تستثنيه طبيعته الخاصة من هذا العَوْدِ إلى الكلّي اللامشروط. إن مثل هذا المحتوى، مهما كان، لن يخرج عن أن يكون نحوا معينا من انحاء الكون للذات والتعلق بالغير. **ولكن الكون للذات والتعلق بالغير عموما** هما ما تقوم فيه طبيعة وماهية كل ما حقيقته أن كلّي لا مشروط؛ فالنتيجة كلية

(١) هناك تفرقتان: الأولى هي التفرقة بين وحدة الموضوع وكثرته، والثانية بين كونه لذاته وكونه لغيره. هاتان التفرقتان - وإن لاحت الأولى منهما للوعي خاصة بالمضمون والثانية بالشكل - هما في الحقيقة تفرقة واحدة. إذ نحن نعلم أن الكون للذات هو الواحد، بينما يوافق الكون للغير الكثرة.

بالاطلاق.

٤٦] غير أن الوعي، لبقاء هذا الكلّي اللامشروط موضوعا لناظره، لا يلبث أن يدب فيه الاختلاف بين الشكل والمحتوى[١]. فمن وجهة المحتوى تتراءى اللحظات على ما تراءت عليه أولا: فهناك من جانب وسط كلى تدوم فيه مواد متكثرة، وهناك من جانب آخر واحد منطو في ذاته، ينعدم فيه استقلالها. هاتان اللحظتان تعدل إحداهما زوال استقلال الشيء أو تعدل الانفعالية التي هي كون للغير، بينما تعدل الأخرى الكون للذات. وواجبنا أن نرى كيف تتمثل هاتان اللحظتان في الكلّي اللامشروط الذي هو ماهيتها. إن من الجلي أولا أن هاتين اللحظتين، لاستقرارهما في هذه الكلية وفيها فقط، لا يمكن ان تنفصل إحداهما عن الأخرى، بل هما في ماهيتهما جانبان يُبْطِل أحدهما الآخر ولا يَبْقَى سوى مروره إليه.

٤٧] [القوة ولعب القوى] هاتان اللحظتان تبدو إذاً إحداهما كأنها الماهية القائمة بجانب الوسط الكلي أو بقاء المواد المستقلة. سوى أن استقلال هذه المواد ليس شيئاً آخر غير هذا الوسط؛ وهو ما يعني أن هذا الكلّي ليس في أول أمره ونهايته إلا **كثرة** هذه المتباينات الكلية. ولكن أن يكون الكلّي متحدا بهذه الكثرة توحداً لا ينفصم، معناه أن هذه المواد يوجد كل منها أنّى وجدت الأخرى: فهي تتداخل، لكن دون أن تتلامس، ما دامت الكثرة المتباينة لا تزال كذلك تحظى على العكس باستقلالها. ولكن بذا يثبت في ذات الوقت جَوَفُها المطلق أو كونها الملغى. هذا الكون الملغى أو ردُّ التباين إلى **الكون للذات الخالص** ليس إلا الوسط نفسه، كما أن هذا الوسط بدوره هو **استقلال** المتباينات. وهكذا فالمتباينات ما أن يقر استقلالها حتى تنجرف إلى الوحدة، ثم وحدتها إلى انتشارها، انتشارا يُرَدُّ بدوره إلى الوحدة. هذه الحركة هي تحديدا ما يطلق عليه اسم **القوة**. فهذه إحدى لحظتيها، وأعني

---

(١) لا يعلم الوعي بعد ما نعلمه نحن من تعادل التفرقتين سالفتي الذكر. فيما يلي يبين هيغل كيف ينتقل الوعي من فكرة الشيء وخصائصه، أو الجوهر المستقل وأعراضه إلى فكرة القوة التي يستحيل فصلها عن أثرها، أو العلة التي يستحيل فصلها من المعلول، أي يبين الانتقال من الفلسفة أو وجهة النظر الجوهرية إلى وجهة النظر الدينامية.

القوة باعتبارها المواد المستقلة إذ تنطلق في وجودها [المباشر]، هي **تَخَرُّجُ** القوة؛ فأما اللحظة الأخرى، أي القوة من حيث هي هذه المواد حال اختفائها، فهي القوة وقد دُفِعَت بعد تَخَرُّجٍ **محصورةً** في ذاتها، أو هي القوة بالمعنى الصحيح للكلمة. ولكن القوة المندفعة في نفسها **يجب** في المحل الأول تخرجها؛ ثم هي ثانيا، في تخرجها، قوة كائنة **في ذاتها**، مثلما هي تخرج في كونها هذا في ذاتها. - إنا إذا كنا نستمسك على هذا النحو بهاتين اللحظتين في وحدتها المباشرة، فلأن الفهم الذي ينتمي إليه تصور القوة هو على وجه الدقة **التصور** المبقي على اللحظتين المتمايزتين بما هما كذلك؛ إذ لا موجب لتمايزهما هذا **في القوة ذاتها**. والفرق إذاً فرق في الفكر وحده. - أو بعبارة أخرى: إن ما تأكد فيما سبق إنما هو تصورُ القوة فقط، وليس واقعيتُها. ولكن الحق هو أن القوة هي الكلي اللامشروط الذي يستوي كونه في ذاته بكونه للغير، أو المشتمل في ذاته على الاختلاف؛ لأن الاختلاف ليس إلا الكون للغير. وعليه فلكي تكون القوّة كما هي في حقيقتها، يجب أن تترك لها الحرية المطلقة من الفكر وأن توضع باعتبارها جوهر هذه الاختلافات: أي، **مرة**، **هي** وقد استقرت بأجمعها في **ذاتها ولذاتها**، ثم، **بعدئذٍ**، **اختلافاتُها** كلحظات قائمة قياما **جوهريا** أو لذاتها والقوة بما هي كذلك، أو بما هي مندفعة في ذاتها، تقوم إذاً لذاتها **كواحد مانع**، متميز من انتشار المواد تميزه من **ماهية اخرى** قائمة؛ وهكذا يقر جانبان متميزان مستقلان. غير أن القوة هي أيضاً الكل أو هي باقية على ما هي إياه بحسب تصورها، أي أن هذه **الفروق** أو الاختلافات تظل صورا محضة، **لحظات سطحية زائلة**. وفي الوقت نفسه، **فالفروق** بين القوّة المندفعة في نفسها (القوة بالمعنى الصحيح) وبين انتشار المواد المستقلة ما كانت لتكون لو لم تقم هذه، أو القوة ما كانت لتكون لو لم **توجد** على هذه الانحاء المتقابلة؛ ولكن وجودها على هذه الانحاء المتقابلة لا يعني سوى **استقلال** اللحظتين في ذات الوقت[1]. - تلك هي الحركة التي ينبغي علينا الآن بحثها: حركة لا تنى فيها كل لحظة من اللحظتين عن أن تستقل عن

---

(١) الفهم **تصور** للقوة يميز فيها لحظتين هما الاندفاع (من دفع الشيء فاندفع) والانتشار، مع التوحيد بينهما في آن معا. هذا التوحيد ممكن ما دامت التفرقة لا وجود لها إلا في الفكر. لكنهما ما ان تنتقل إلى واقع القوة - وإنها لتنتقل لأن الوعي ينصب على موضوع - حتى تنشق اللحظتان انشقاقا يتوزع بينه **وجود** القوة.

الأخرى، لتكف عن استقلالها من جديد. - إن من الواضح بوجه عام، أن هذه الحركة هي هي حركة الإدراك الحسيّ التي في خلالها يتحد، من ناحية، كل طرف من الطرفين - المدرِك والمدرَك - بالآخر ولا يتميز منه في **فعل إدراك** الشيء الحق، ومع هذا ينعكس كل طرف أيضاً، من ناحية أخرى، على نفسه أو يقوم لذاته. هاتان الناحيتان هما هما لحظتا القوة: متحدتان، لكن هذه الوحدة التي تظهر كأنها الحد الأوسط بالقياس إلى طرفين مستقلين لا تلبث أن تنقسم دوما إلى هذين الطرفين اللذين ينتفيان لولا ذلك. - فالحركةُ التي عرضت من قبل كأنها الهدم الذي يهدم به كلا التصوران المتناقضان نفسيهما تتخذ إذاً ههنا الصورة الموضوعية، وهي هي حركةُ القوّة؛ حركةٌ سوف ينتج عنها ظهور الكلي اللامشروط في صورة **اللاموضوعية** أو في صورة **باطن** الأشياء[١].

٤٨] إن القوة إذ تعينت من حيث تمثلناها **بما هي كذلك** أو بما هي قوة **منطوية** في ذاتها، هي أحد الجانبين المشتمل عليهما تصورها، ولكنها إياه باعتباره طرفا تجوهر، وعلى التحديد باعتباره الطَرف الواقع تحت خاصية **الواحد**. بذا نُحِّيَ عنها **بقاء** المواد المنتشرة وصار حدا **آخر عداها**. بيد أنه لما كان من الضروري أن تكون **القوة ذاتها** هي هذا **البقاء**، أو لما كان من الضروري أن **تتخرج**، فهذا التخرج يتمثل كأنه هذا **الآخر إذ يقربها** ويستحثها. يبقى أنه لما كان تخرجها هذا أمراً لازماً لزوماً ضرورياً، فهي إذاً مشتملة في نفسها على ما سبق وضعه باعتباره ماهية أخرى. وعليه يلزم التخلي عن القضية التي بمقتضاها تثبت القوة كأنها **واحد** وتثبت ماهيتها - أي التخرج - كأنها قرب من خارج؛ القوة بالأحرى هي هي هذا الوسط الكلي الذي **تبقى** فيه اللحظات باعتبارها موادا، أي هي قد **تخرجت**؛ وما كان ينبغي إسناده إلى الآخر الذي يستحثها إنما يسند إليها هي؛ فهي الآن قائمة على أنها الوسط المنتشرة فيه المواد. ولكنها لا تزال لها أيضاً، بحسب ماهيتها، صورة **انتفاء المواد الباقية**، أو هي بحسب ماهيتها

---

(١) كانت حركة الإدراك الحسي تقوم في التعارض بين وحدة الوعي والموضوع، من جهة، وبين انعكاس كل طرف منها في ذاته، من جهة اخرى. هذه الحركة اصبحت الآن موضوعا للفهم. سوى ان الفهم لا يتبين نفسه في هذا الموضوع. لهذا اتخذ عنده الهدم الذاتي المشار اليه في النص صورة الحركة الموضوعية، هي حركة القوة. ولسوف تؤدي هذه الحركة إلى التفرقة بين الظاهر والباطن، أو ما فوق المحسوس - ومنه عنوان الفصل.

واحدة؛ فإن وضعت باعتبارها أيضاً الوسط المنتشرة فيه المواد، أمست واحديتها هذه أمرا آخر، وضُرِب بينها وبين ماهيتها. بيد أنه لما كان وجودها على النحو الذي لم يتم بعدُ وضعها عليه أمرا لا بد منه فقد لزم أن **يقربها هذا الآخر** حاثا إياها على الانعكاس في ذاتها أو مبطلا تخرجها. ولكن الواقع هو انها **هي** هذا الانعكاس في الذات او هذا الانتفاء للتخرج؛ بذا تختفي الوحدانية بالصورة التي ظهرت عليها، أي بما هي آخر؛ إنها **هذا الآخر عينه**، قوة مندفعة في نفسها.

[٤٩] إن ما يظهر كأنه حَدٌّ آخر يحث القوة إما على الخروج وإما على الامتداد **لَهو نفسُه** - كما يتضح مباشرة - قوّةٌ؛ ومنه يظهر الآخر أيضاً كأنه وسط كلي وكأنه واحد؛ ثم هو يظهر كذلك على نحو لا يبدو معه هذان الوجهان كلاهما إلا على انهما في ذات الوقت لحظتان زائلتان. وعليه فالقوة لم تخرج بعد عامة من حدود تصورها لمجرد أن ثمت آخر يقاس إليها أو لأنها تقاس إلى مثل هذا الآخر؛ ولكن هناك الآن قوتان لا يختلف تصورهما يقينا، سوى أن هذا التصور قد ترك وحدته إلى الاثنينية[١]. فبدل أن يبقى التقابل بحسب ماهيته لحظة ليس إلا، إذا الازدواج بين **قوتين مستقلتين** يجعله يبدو كانه منزوعٌ عن سيطرة الوحدة. وواجبنا أن نرى أي موقف ينشأ عن هذا الاستقلال. إن القوة الثانية تظهر أول ما تظهر على أنها القوة الحاثة، ومن ثم على أنها - **بحسب محتواها** - وسط كلي، في مقابلة القوة التي عرفت بكونها المُحَثَّة؛ ولكنه لما كانت القوة الثانية بحسب ماهيتها هي تداول هاتين اللحظتين وكانت نفسها قوّةً، فمعنى هذا أنها لا تعدو في حقيقة الأمر أن تكون الوسط الكلي **حين تُحَث على ذلك**، كما أنها أيضاً، على نفس النحو، وحدة نافية أو ما يحث القوّة على الرجوع إلى نفسها **بوساطة هذا الحث**. وهكذا يتحول الفرق الذي وقع بين اللحظتين مستلزما أن تكون إحداها الحاثة والأخرى المُحَثَّة، يتحول إلى تبادل بين التعينين.

[٥٠] إن لعب القوتين يقوم إذا في تعينهما المتعارض هذا، وفي كون كل منهما لا تتعين إلا بنسبة إلى الأخرى، ثم في التبادل المطلق المباشر للتعينين - ولا

(١) ينطوي تصور القوة أو ماهيتها على تعارض بين كونها في ذاتها قوة واحدة وبين كثرة مظاهرها، ويؤدي هذا التعارض إلى توزعها بين قوتين. نلاحظ ان ثنائية القوة (الجذب والدفع، الكهرباء الموجبة والسالبة، الخ) كانت فكرة غالبة في عصر هيغل، تعرض لها بالنقد.

وجود بمخرج عن هذا التبادل للتعينين اللذين يتم فيهما انبعاث القوتين في استقلالهما. فالقوة الحاثة مثلا تثبت كأنها وسط كلي بينا تثبت **المُحَثة** على العكس كأنها قوة مندفعة؛ لكن الأولى نفسها ما هي بالوسط الكلي إلا لكون الأخرى قوّة مندفعة؛ فهذه بالأحرى حاثة لتلك؛ هي التي تجعل منها أولا هذا الوسط. فالأولى إنما تكتسب تعينها بوساطة الأخرى؛ فما هي بالحاثة الا من حيث تحثها الأخرى على أن تكون كذلك، ثم هي تفقد على الفور هذه الخاصية المسبغة عليها لأن هذه الخاصية لا تلبث أن تمر بالأخرى، بل هي بالأحرى قد سبق مرورُها هذا. فما يحث القوّة، وهو غريب عنها، ينبعث كوسط كلّي؛ لكنه إنما ينبعث كذلك لأن القوة حثته عليه؛ وهذا معناه أنها هي التي تقيمه بهذا الوصف، ولهي إذا بالأحرى، **حسب ماهيتها**، وسط كلي؛ إنها تستلزم على هذا النحو ما يحثها وتستلزمه على التحديد لأن هذا التعين الآخر يلزم ماهيتها، أي لأنها هي هي بالأحرى ذلك التعين الآخر.

ومن الممكن أيضاً حتى نفقه تصور هذه الحركة على أتم وجه، أن ننتبه إلى [٥١ أن الفروق تتكشف على نحوين: **مرة** على أنها فروق في **المحتوى**، من حيث أحد الطرفين هو القوة المنعكسة في نفسها بينما الطرف الآخر **هو** على العكس الوسط المنتشرة فيه المواد، **ومرة أخرى** على أنها فروق **في الصورة**، من حيث أن أحد الطرفين حاث بينما الآخر محثوث، الأول فاعل والثاني منفعل. فأما من حيث الفرق في المحتوى، فهذان الطرفان قائمان من حيث المبدأ أو هما متميزان تميزا ظاهراً لنا نحن؛ وأما من حيث الفرق في الشكل، فهما مستقلان، منفصلان في علاقتهما كل بالآخر، متضادان. فالطرفان لا تَقَوُّم لهما من كلا الجانبين في ذاتيهما، بل كل جانب من الجانبين اللذين كان ينبغي أن تدوم فيهما ماهيتهما المتميزة ليس إلا لحظة زائلة، مروراً فورياً إلى الضد؛ وهذا هو ما يفطن إليه الوعي في خلال الإدراك الحسي لحركة القوة. أما نحن فنذكر بالإضافة إلى ذلك أن كلا الفرقين، بما هما **اختلافان في المحتوى والشكل**، يتلاشيان في ذاتيهما، وأن ما كانت ماهيته من ناحية الشكل أنه **الفعال، الحاث** أو القائم بذاته، كان هذا عين ما عرض من ناحية المحتوى كأنه قوة مندفعة في نفسها؛ أما المنفعل، **المحثوث** أو القائم لغيره، فقد كان من ناحية الشكل عين ما تمثل من ناحية المحتوى كأنه وسط كلي تنتشر فيه المواد المتكثرة.

من كل هذا يخرج أن تصور القوة يصبح واقعا **فعليا** بازدواج القوة قوتين، [٥٢]
وعلى أي نحو يصبح كذلك. فهاتان القوتان تنوجدان كماهيتين قائمتين كل لذاتها؛ ولكن وجودهما حركة من الواحدة قِبَل الأخرى حتى ليرتد وجودها بالأحرى إلى **محض القيام بالغير**، وهو ما يعدل قولنا بأن كونهما هذا معناه الصراح هو بالأحرى الزوال. فما هما كائنتان كطرفين يحتفظ كل منهما لنفسه بشيء من الصلابة ولا ينقل إلى الآخر أو يتلقى منه سوى خاصية خارجية عن طريق حد أوسط يتماسان فيه، بل هما ما هما في هذا الحد فقط وفي هذا التماس: فيه تتوفر مباشرة القوّة المندفعة في نفسها أو **القائمة لذاتها** وفيه يقوم بالمثل التخرج، الحث والانحثاث؛ ثم إن هاتين اللحظتين لا تنقسمان الى قطبين مستقلين لا يلتقيان إلا من حيث يتلامس طرفاهما، بل إن ماهيتهما تنحصر في قيام إحديهما بالأخرى وفي كفها عن أن تكون ما هي إياه بهذه الوساطة حالما تكونه. فالقوتان في الواقع بعيدتان بذلك كل البعد عن تملك أي منهما جوهرها الذي يسندها ويبقى عليها. الأصح أن **تصور** القوّة يظل يؤلف **ماهيتها** حتى في **فعليتها**؛ **فالقوة بما هي فعلية** إن هي إلا **تخرجها** الذي هو في ذات الوقت ابطالها نفسَها. فتلك القوة **الفعلية** التي تتمثل كأنها حرة في تخرجها، قائمة لذاتها هي هي القوة المندفعة في نفسها؛ لكن هذا التعين الأخير ليس في الواقع - كما يخلص مما سبق - إلا لحظة من التخرج. وهكذا تظل حقيقة القوة محصورة في **فكرة** هذه القوة، كما تنجرف لحظات فعليتها، جواهرها وحركتها - تنجرف دون أن تهدأ إلى وحدة غير متمايزة، ليست وحدة القوّة المندفعة في نفسها، (فإن هذه إلا إحدى اللحظتين)، بل هذه الوحدة هي **تصور القوة بما هو تصور**. فتحقق القوة كقوة فعلية هو في ذات الوقت فقدان لفعليتها؛ على هذا النحو صارت القوة شيئاً مختلفا جد الاختلاف بالأحرى، صارت تحديدا تلك **الكلية** التي يرى فيها الفهم أولا أو مباشرة ماهية القوة والتي تتبين كأنها ماهيتها أيضاً في واقعيتها اللازمة وفي وجوهرها الفعلي(١).

(١) إذا انتقلنا من تصور القوة إلى القوة الفعلية، انتهينا بعد المراحل التي رأيناها (القوة والآخر، القوتان، الفعل المتبادل) لا إلى تحقيق قوة جوهرية موضوعية والإمساك بها، بل إلى تصور كلى آخر تنجرف فيه اللحظات وتتداخل. ولا يعني ذلك أن خاتمة هذا المطاف لا تفترق من نهايته، فقد بدأ الفهم بتصور ذي صبغة كلية مباشرة، لكنه انتهى إلى كلية تنتفي فيها واقعية القوة نفسها رغم لزومها-ومنه تلزم خطوات أخرى في الحركة الجدلية، يشرحها هيغل فيما يلي.

٥٣ [الباطن]. - فإن أخذنا الكلي الأول باعتباره **تصور** الفهم الذي لا تحل فيه بعد القوة لذاتها، لكان الكلي الثاني **ماهيتها** التي يمثل فيها قيامها في ذاتها ولذاتها. وإن عكسنا فاعتبرنا ان الكلي الأول هو الحد **المباشر** الذي يتكون منه الموضوع **الفعلي** الواجب للوعي. لتعين الكلي الثاني على أنه **نفي** القوة في موضوعيتها الحسية؛ فهو القوة كما هي في ماهيتها الصادقة، أي بما هي **موضوع للفهم** فقط. الكلي الأول يصبح القوة المندفعة في نفسها أو القوة بما هي جوهر، فأما الثاني فهو **باطن الأشياء** بما هو **باطن**، لا يفترق من التصور من حيث هو تصور.

٥٤ [العالم الفوق الحسي. الباطن، المظهر او الظاهرة، الفهم]. - هذه الماهية الصادقة للأشياء قد تعينت هنا على نحو لا يجعل منها موضوعا مباشرا للوعي، بل الوعي الآن - باعتباره فهما - يرقب **لب الأشياء الحق من خلال لعب القوتين**. والحد الأوسط الذي يجمع بين الطرفين - الفهم والباطن - هو القوة في وجودها المتمخض صراحة، وإنه لوجودٌ يعدل من الآن فصاعدا، في نظر الفهم، الاختفاء[1]. ومن هنا سميناه **مظهراً** أو **ظاهرة**؛ لأننا نسمي مظهرا **الوجود** الذي **ينتفي** عنه الوجود مباشرة. سوى أن هذا الحد الأوسط ليس مظهرا وحسب، بل **كل** ما يظهر: ظاهرة. هذا **الكل** بما هو كل أو **كلي**، هو ما يكوِّن الباطن، **لعب القوى**، **كانعكاس** لهذا اللعب في نفسه. ففيه تقر على نحو موضوعي لنظر الوعي الماهيات المدركة بالحس، لكنها **توضع** كما هي في ذاتها، أي كلحظات لا تلبث أن تستحيل مباشرة بلا هدوء ولا ثبات الى اضدادها: الواحد يستحيل الى الكلي، والجوهري مباشرة إلى اللاجوهري، وعكسا وبعكس. فلعب القوى هذا هو إذا تنمية النفي؛ ولكن حقيقة هذا النفي في **الموجب** وأعني به **الكلي**، الموضوع **القائم في ذاته**. - **قيام** هذا الموضوع **للوعي** قيام يحصل بوساطة حركة **الظاهرة** التي لا ينال فيها **الإدراك الحسي** بما هو كذلك ولا ينال الموضوع الحسي بوجه عام إلا معنى سلبيا[2]، ومنه ينطوي الوعي على

---

(١) فكرة الباطن تجعل من الظهور اختفاءً لهذا الباطن، والأصدق، أن هذا الاختفاء هو حقيقة الباطن.

(٢) المدرك الحسي لم يعد الشيء الحق بل ظاهرة ليس إلا.

نفسه انطواءه فيما هو حق؛ لكنه بما هو وعي يحيل إلى موضوع ما يعود من جديد فيجعل من هذا الحق **باطنا** تسبغ عليه صبغة الموضوعية، مميزا بين هذا الانعكاس للأشياء وانعكاسه هو في نفسه، كما تبقى الحركة الوسيطة على نفس النحو حركة موضوعية لناظره. بذا يغدو هذا الباطن لديه قطبا ينهض في مواجهته؛ لكنه ينزل أيضاً عنده منزلة الشيء الحق، إذ فيه، باعتباره الآن الشيء القائم في ذاته، يحصل له في عين الوقت يقينه بنفسه أو يحصل له قيامه لذاته. سوى أنه ليس بعد وعيا بهذا الأساس؛ فالكون للذات الذي لزم أن يحظى بهِ الباطن نفسه ليس إلا الحركة النافية، لكن هذه الحركة لا تزال تنزل عند الوعي منزلة الظاهرة **الموضوعية** حال اختفائها، لا كونه هو الخاص **لذاته**[1]. من هنا كان الباطن عنده تصورا، لكنه لا يعرف بعد طبيعة هذا التصور.

[٥٥] في هذا **الحق الباطن** باعتباره **الكلي المطلق** الذي خلص من تقابل الكلي والفردي وصار ينهض للفهم، ينفتح من الآن فصاعدا فوق **العالم الحسي**، باعتباره العالم الظاهري، عالمُ **ما فوق الحس** باعتباره العالم الحق؛ ينفتح فوق **الماهنا** الزائل **الماهناك** الثابت: حد في ذاته يتمثل فيه أول ظهور النطق[2]، ولأنه الأول فهو بعدُ منقوص أو لا يعدو أن يكون العنصر الخالص الذي تجد فيه الحقيقة **ماهيتها**.

[٥٦] إن **موضوعنا** من الآن فصاعدا هو القياس الذي طرفاه باطنُ الأشياء والفهم، وحده الأوسط عالم الظواهر؛ ولكن حركة هذا القياس هي التي سوف تعين على تحديد ما يفلح الفهم في إدراكه عن الباطن من خلال الحد الأوسط تحديدا أوفى، وهي التي سوف تزوده بخبرته بهذا الترابط القياسي.

[٥٧] **[ما فوق الحس من حيث هو ظاهرة]**. - إن الباطن للوعي **ما وراءٌ محضٌ** ما دام الوعي لم يكتشف نفسه فيه؛ وإنه لَفراغٌ مادام شأنه[سلبا] أنه عدم الظاهر

---

(١) الوعي يرى الظاهرة الموضوعية أي يرى ظهورا وزوالا، لكنه لا يرى النفي الذي هو مصدره والذي لولاه ما قامت الظاهرة أو ما وضعت بما هي كذلك.

(٢) المراد النطق بما هو ملكة عقلية تدعي إدراك الحقائق الميتافزيقية، التفرقة بين الفهم والنطق موجودة عند كانط أولاً.

ليس غير، وإيجابا الكلي المجرد. هذا النحو الذي ينهض عليه كون الباطن يبيح فورا قول القائلين: إن باطن الأشياء مجهولٌ لا يعلم. بيد أن أساس هذا القول ينبغي فهمه على نحو جديد. فمن الصحيح ان هذا الباطن، كما يمثل هنا مباشرة، لا يشتمل على أقل معرفة؛ لا لأن المنطق قصير النظر أو محدود الأفق أو كيفما شئنا القول (فهذه مسألة لا نعلم عنها شيئاً بعدُ لأننا لم نسبر الأمور بعدُ السبر الكافي)، بل لطبيعة الأمر نفسه: لأن الفراغ بالتحديد ليس فيه ما يُعلم أو، إذا أردنا التعبير عن الأمر من الجانب الآخر، فلأن الباطن قد تَعَيِّن تحديدا على أنه ماوراء الوعي -. فالنتيجة قطعا واحدة سواء أدخلنا ضريرا وسط كنوز العالم فوق الحسي (ولا يهم، لو أن هذا العالم قد زخر بالكنوز، أن تكون هذه الكنوز هي محتواه الخاص أو المحتوى الذي يكوِّنه الوعي نفسه)، أم سواء أدخلنا بصيرا في الظلمات الخالصة - أو في النور الخالص، لو صح أن العالم فوق الحسي هو هذا النور. فمن له عينان لا يبصر شيئاً في النور الصرف ولا في الظلمات الحالكة، وكذا الضرير ازاء ما قد يتلألأ أمامه من الكنوز. فلو لم يكن ثمت ما نصنع بهذا الباطن وبالوجود المرتبط به عن طريق الظاهر، لما بقي إلا حل واحد: أن نقنع بالظاهر، أي أن نأخذ مأخذ الحق شيئاً نعلم أنه غير الحق. فإن أردنا لهذا الفراغ الذي يمثل أولا كخلو من الأشياء الموضوعية والذي يلزم بعدئذ، باعتباره **خلوا في ذاته**، أخذه كأنه خلو من جميع العلاقات العقلية وفروق الوعي بما هو وعي - لو أردنا لهذا **الفراغ التام** الذي نخلع عليه اسم **المقدس** أن يكون له بعض المحتوى، لم يبق إلا أن نملأه بظواهر يلدها الوعي نفسه: بأحلام. وما لِهذا الفراغ إلا أن يقبل تلك الإساءة، فما يجدر به صنع أكرم فحتى الأحلام تفضل خواءه.

٥٨] بيد أن الباطن أو الما-وراء الفوق المحسوس قد **تولد**: إنه يخرج من الظاهرة والظاهرةُ واسطتهُ، أو بقول آخر: **إن الظاهرة ماهيته** وما يملأه فعلا. إن ما فوق المحسوس هو المحسوس والمدرك الحسي وقد وضعا كما هما **حقيقة**. ولكن حقيقة المحسوس والمدرك الحسي هي كونهما **ظاهرة**، فالفوق المحسوس هو إذا **الظاهرة بما هي ظاهرة**. - ولو أنا فهمنا من ذلك أن الفوق المحسوس هو بالتبعية العالم الحسي أو العالم كما هو **لليقين الحسي المباشر وللإدراك الحسي**، لكان فهمنا هذا فهما معكوسا لمرادنا؛ فالظاهرة ليست عالم الخبرة الحسية

والإدراك الحسي بما هما قائمان، بل هي بالأحرى إياهما من حيث **أُبطِلا** ووُضعا في حقيقتهما كأنهما **باطنان.** إنا نقول عادة إن الفوق المحسوس **ليس** الظاهرة، **ولكننا نتحدث كذلك لأن ما نعنيه بلفظ الظاهرة ليس في الحقيقة الظاهرة، بل نحن نعني بالأكثر العالم الحسي** نفسه من حيث هو واقع قائم بالفعل.

[٥٩] [**القانون من حيث هو حقيقة الظاهرة**]. - إن الفهم الذي هو موضوعنا ههنا يرى نفسه في موقف مؤداه أن الباطن قد صار له في نظره وجوده باعتباره ما هو في ذاته بالكلية فحسب. دون مزيد من التحديد لمحتواه؛ فلعب القوى له بالدقة هذا المغزى السلبي الأوحد: أنه خلاف ما هو في ذاته؛ ثم هذا المغزى الإيجابي: أنه **فعل التوسط**، ولكن متحيزا خارج الفهم. فأما علاقة الفهم بالباطن من خلال عملية التوسط فتقوم في حركته التي بمقتضاها سيمتلىء في نظره الباطن بمحتواه. - إن لعب القوى ينتشر **مباشرة** للفهم، ولكن **الحق** عنده هو الباطن البسيط؛ لهذا كانت حركة القوة أيضاً، بوجه عام، هي الحق، ولكن كشيء **بسيط** كذلك. بيد أنا قد رأينا أن لعب القوى هذا يتكون على النحو الآتي: القوة **المحثوثة** بأخرى هي بدورها القوة **الحاثة** لتلك الأخرى التي ما كانت لتحثها لولا ذلك. وما يحضر إذا في سياق هذه العملية لا يتعدى التبادل المباشر أو التغير المطلق في **التعين**، تبادلا أو تغيرا يتكون منه **المحتوى** الأوحد لما ينبعث، أي كونه إما وسطا كليا وإما وحدة نافية. فما ينبعث مطبوعا بطابع معين يكف عن كونه ما هو إياه فور انبعاثه؛ فهو بانبعاثه بهذه الصورة المعينة يستحث الجانب الآخر فإذا هو بذلك **يتخرج**، أي أن هذا الجانب الأخير هو الآن ما قد وجب أن يكونه الأول. هاتان العلاقتان: **علاقة** الحث والانحثاث من ناحية **وعلاقة** المضمونين المتقابلين من ناحية أخرى، تنحصر كل منهما في حركة انقلابها وانتقالها إلى الأخرى حركة مطلقة. ولكن هاتين العلاقتين هما أيضاً علاقة واحدة؛ فالفرق في الشكل، بين الحث والانحثاث، يطابق تمام المطابقة الفرق في **المحتوى:** فالمحثوث بما هو كذلك هو بالتحديد الوسط المنفعل بينما الحاث، الوسط الفاعل، هو على العكس الوحدة السلبية أو الواحد. بهذا يختفي كل فرق بين **القوتين الجزئيتين** أو **المنفصلتين** المفروض بوجه عام حضورهما كضدين في خلال هذه الحركة؛ فهما إنما كانتا تستندان إلى هذين الفرقين، فإن تطابقا ارتد أيضاً الفرق بين القوتين إلى فرق واحد. ومنه تغيب القوة في هذه

المبادلة المطلقة ولا يعود محل للحث والانحثاث، ولا لقابلية التعين كوسط باق وكوحدة منعكسة في نفسها، ولا لشيء مفرد قائم لذاته، ولا للضديات المختلفة، بل كل ما يتخلف في هذا التبادل المطلق **هو الفرق بما هو كلي** أو بما هو فرق تمحي فيه الضديات المتعددة. هذا **الفرق بما هو كلي** هو إذا **الحد البسيط في لعب القوى**، وهو الوجه الحق لهذا اللعب؛ هذا الفرق هو **قانون القوة**[١].

[٦٠] إن الظاهرة المطلقة التغير تغدو من خلال صلتها ببساطة الباطن أو بساطة الفهم - تغدو **الفرق بساطة**. ذلك أن الباطن ليس في أول امره إلا الكلي في ذاته، ولكن هذا الكلي البسيط في ذاته هو أيضاً بحسب ماهيته **الفرق الكلي** بالاطلاق؛ فهو يخلص من التغير نفسه أو التغير ماهيته؛ سوى أنه تغيرٌ موضوعٌ كأنه مستقر بالباطن، كما هو في حقيقته؛ وهو من ثمت تغير احتواه هذا الباطن كفرق كلي بالاطلاق كذلك، فرق يبقى، وقد هدأ، مساويا لنفسه. وبعبارة أخرى: إن النفي لحظة [أو مُقَوِّم] لازم للكلى؛ والنفي والتوسط هما، في الكلى، فرق كلي. هذا الفرق هو ما يعرب عنه **القانون** باعتباره الصورة **الثابتة** للظاهرة المتقلبة. وهكذا يصبح العالم الفوق الحسي **مملكة القوانين الهادئة**؛ صحيح أن هذه القوانين تتجاوز العالم المدرك بالحس - فالقانون لا يحضر في هذا العالم الأخير إلا من خلال التغير المتصل - لكنها مع ذلك **تحضر** فيه، ثم هي صورته المباشرة الثابتة[٢].

[٦١] **[القانون من حيث هو فرق ومن حيث هو عينية اسمية. القوانين الجزئية والقانون الكلي]**. - إن حكم القوانين هذا هو صحا حقيقة الفهم، وهذه الحقيقة تجد مضمونها في الفرق المتضمن في القانون؛ سوى أن هذا الحكم ليس في ذات الوقت إلا **حقيقته الأولى**، ثم هو لا يُسْلِم العالَمَ الظاهري في تمامه. فالقانون

---

(١) رأينا كيف تستوي القوة الحاثة بالمحثوثة والمتخرجة بالمندفعة، ورأينا أيضاً أن هذا الاستواء لا يقف عند الأطراف بل يشمل هذين الفرقين نفسيهما. لهذا يترك لعب القوى المجال لحكم القانون الذي لا يعنيه بما هو ربط بين متغايرات سوى الإعراب عن الفرق او الاختلاف بما هو كذلك.

(٢) دينامية لعب القوى يحل محلها حكم القانون باعتباره الصورة الساكنة للظاهرة المتقلبة. ولكن هذا السكون خال من الحياة. لهذا ستتجه الحركة الجدلية فيما يلي - ابتداء من التفرقة بين القانون بما هو كذلك أي في تصوره المحض أو باعتباره كليا بسيطا، وبين القوانين الوضعية الجزئية - إلى إيجاد دينامية جديدة تُدخل الحياة إلى الفكر.

يحضر في الظاهرة، ولكنه لا يُكَوِّن الحضورَ الظاهري في جُمّاعه، بل كلما تنوعت الشرائط تنوع القانون فعلا. وهكذا تظل الظاهرة محتفظة بجانب لا يندرج في الباطن؛ أي أن الظاهرة لم يتم بعد في الحقيقة وضعها **كظاهرة**، ككيان **بطل** كل استقلاله. وهذا النقص من جانب القانون يلزم بروزُه في القانون نفسه. فأساس هذا النقص فيما يبدو هو أنه، وإن صح تضمنه للفرق، لا يتضمنه إلا من حيث هو فرق بالكلية، بلا مزيد من التخصيص. لكنه مع ذلك تنطوي جوانبه على هذه الخصوصية: لا بما هو **القانون** بوجه عام، بل قانون **بعينه**؛ وهكذا **تتعدد** القوانين تعددا غير محدود. بيد أن هذه الكثرة هي بالأحرى نقص في حد ذاتها؛ فهي بالدقة تنقض مبدأ الفهم الذي يرى - من حيث هو وعي بالباطن البسيط - أن الحقيقة هي **الوحدة** الكلية في ذاتها. لذات وجب أن يعمل الفهم على تركيز القوانين في قانون **واحد**؛ مثال ذلك تصور قانوني سقوط الأجسام وحركة الافلاك على أنها قانون **واحد**. ولكن القوانين تفقد خصوصيتها في هذا التطابق، ولسنا في الواقع نجد، بهذا النهج، وحدة **هذه القوانين الخاصة**، بل قانونا لا يعدو أن ينحي خصوصيتها. وهكذا فالقانون **الموحد** الجامع بين قانون سقوط الاجسام على الأرض وقانون الحركة السماوية لا يعرب في الواقع عن كليهما. فتوحيد القوانين جميعا في الجذب الكوني لا يعرب عن أي محتوى اللهم إلا أن يكون هذا المحتوى بالتحديد **تصور القانون نفسه** الذي يوضع عندئذ كأنه **موجود**. فالجذب الكوني إنما يؤكد أن **كل شيء على فرق ثابت من غيره**. والفهم يتخيل أنه قد وجد بذلك قانونا كليا قادرا على الإعراب عن الحقيقة الواقعة **بما هي كذلك** في كليتها، لكن الواقع أنه ما وجد إلا **تصور القانون نفسه** - وإن يكن وجده في ذات الوقت على نحو يسيغ له القول بأن **كل** ما يقع فهو موافق للقانون. لهذا كانت عبارة **الجذب الكوني** ذات أهمية بالغة من حيث تناهض التمثل الخالي من الفكر والذي تبدو له الأشياء جميعا في هيئة عارضة ولا يتخذ التعين عنده إلا شكل الاستقلال المحسوس[١].

هناك إذا مفارقة بين الجذب الكوني أو تصور القانون المحض وبين القوانين [٦٢]
المعينة. هذا التصور الخالص للقانون ينظر إليه على أنه الماهية أو الباطن الحق،

(١) هذا النقد أو التفسير الفلسفي الموجه إلى نيوطن قد أعرب عنه هيغل للمرة الأولى في الرسالة التي خطها في يينا، ثم رجع إليه كثيرا بعد ذلك.

ومن ثم ظل **تعين** القانون المعين متعلقا بالظاهرة أو بالأحرى بالمحسوس. سوى أن **التصور** الخالص للقانون لا يتجاوز فقط القانون من حيث يرى نفسه، بصفته قانونا معينا، أمام قوانين أخرى معينة، بل إنه ليتجاوز **القانون بما هو كذلك**. فالتعين الذي دمنا نتحدث عنه ليس نفسه إلا لحظة زائلة لا قدرة لها بعد الآن على أن تتلبس بصفة الماهية ما دام القانون وحدة هو الذي يمثل كأنه الحق؛ بل يتجه **التصور** الخالص للقانون ضد **القانون** نفسه. ففي القانون يُدرك الفرق إدراكا **مباشرا** ويؤخذ بالكلية؛ ومن ثم **تبقى** اللحظات التي يعرب عن علاقتها كلحظات لا يأبه إحداها بالأخرى، قائمة بذاتها. ولكن هذه الأطراف التي يدور بينها الفرق المتضمن في القانون هي في ذات الوقت جوانب لها أنفسها تعينها؛ ولذا فالتصور الخالص للقانون بما هو جذب كوني يجب فهمه في مغزاه الحقيقي بحيث يتم فيه، وكأنه يتم في البساطة المطلقة، **رجوع جديد للفروق** المحتواة في القانون بما هو كذلك إلى **الباطن بما هو وحدة بسيطة**. هذه الوحدة هي **الضرورة** الباطنة للقانون(١).

[٦٣] [**القانون والقوة**]. – وهكذا يحضر القانون على وجهين: مرّة أولى باعتباره قانونا يعرب عن الفروق بصفتها لحظات مستقلة، ثم أخرى في صورة يرتد فيها إلى نفسه ارتدادا **بسيطا**، وهي صورة يمكننا أن نسميها من جديد **قوة** شريطة ألا نعني بذلك القوة المندفعة، بل القوة بوجه عام. وفي وسعنا أيضاً القول بأنها تصور القوة، تجريد يستغرق الفروق بين الجاذب والمنجذب. وهكذا مثلاً فالكهرباء **بساطة** هي القوة؛ ولكن التعبير عن الفرق يُتْرَكُ للقانون؛ وهذا الفرق تكونه الكهرباء الموجبة والسالبة. وفي حركة السقوط، **القوّةُ** هي الحد

(١) القانون بما هو هذا القانون او ذاك يستمد تعينه أو خصوصيته من الظواهر أي من أشياء لا يستغرقها القانون كل الاستغراق. فالضرورة في العلاقة فقط. ولكن العلاقة بدورها تفترض وجود الأطراف المستقلة – كالزمان والمكان في قانون سقوط الأجسام. وهذا الاستقلال يبرر في نظر هيغل نقد هيوم من حيث يصح القول بأن هيوم في نقده هذا إنما يحارب القانون بتصور القانون. ويبقى ان الفهم في تصوره هذا للقانون بما هو القانون (ولا يعدو قانون الجاذبية في رأي هيغل أن يكون صياغة موضوعية أو في شكل موضوعي لهذا التصور) إنما يستهدف وحدة هذه الأطراف المختلفة. هذه الوحدة هي ضرورة القانون، ثم هي وحدة تصح أيضاً، كما سنرى، تسميتها بالقوة كما في حديثنا عن «قوة» الجاذبية.

البسيط، الجاذبيةُ التي هذا قانونها: أن مقادير اللحظات المختلفة في الحركة، الوقت المنقضي والمكان المقطوع، يسلك كلاهما إزاء الآخر مسلك الجذر والتربيع. إن الكهرباء في ذاتها ليست الفرق ذاته، أو هي لا تتضمن ماهيتُها الماهيةَ الثنائية للكهرباء الموجبة والسالبة. لهذا كنا نقول عادة إنها **محكومة** بقانون يقضي **بكونها** كذلك، وكنا أيضاً نقول إنها **حاصلة على خاصية** التخرج على هذا النحو. هذه الخاصية هي في حقيقة الأمر الخاصية الجوهرية الوحيدة لتلك القوة، أو هي الشيء **الضروري**؛ سوى أن الضرورة ههنا كلمة فارغة: فالقوة **يجب** بالضرورة ازدواجها على هذا النحو لا لسبب إلا لأنها **يجب** أن تزدوج كذلك. نعم إن الكهرباء **الموجبة** إذا وضعت، وجبت **السالبة في ذاتها**، لأن **الموجب** إنما يوجد بعلاقته **بالسالب**، أو الموجب هو **في حد ذاته** اختلاف من نفسه، شأنه في ذلك شأن السالب. فأما ان تنقسم الكهرباء كذلك، فذلك ما ليس في ذاته بالأمر الضروري؛ فهي، بما هي **قوة بالبساطة**، مفارقةٌ، يستوي عندها القانون الذي **تكون** بحسبه موجبة وسالبة. فاذا سمينا الضروري تصورها، وسمينا القانون كونها، خرج أن تصورها يفترق من كونها؛ كل الأمر أنها **حاصلة** على هذه الخاصية، وهو ما يعني تحديدا أن هذا الانقسام ليس ضروريا في ذاته. - هذه المفارقة تتخذ صورة أخرى حين نقول إن **تعريف** الكهرباء يتضمن أنها موجبة وسالبة أو أن **تصورها وماهيتها** إنما يكمنان في ذلك. في هذه الحالة يعني كونُها **وجودَها** بوجه عام، ولكن هذا التعريف لا يتضمن ضرورة وجودها؛ فهي إما موجودة لأننا **نصادفها** - وهو ما يعني خلوها يقينا من الضرورة -، وإما موجودة بفعل قوى أخرى - وهو ما يعني أن ضرورتها ضرورة خارجية. ولكننا إذ نقيم الضرورة في صفة **الكون بفعل شيء آخر**، نقع من جديد في كثرة القوانين المعينة التي سبق أن تركناها لننظر في **القانون** بما هو قانون؛ وبهذا القانون وحده تجب مقارنة **تصورها** بما هو كذلك أو ضرورتها، تلك الضرورة التي يتبين أنها تحت هذه الأشكال جميعا لا زالت بعدُ كلمة جوفاء.

[٦٤] إن المفارقة بين القانون والقوة، أو بين التصور والكون، تحضر أيضاً على نحو مختلف مما سبق بيانه للتو. فمن الضروري في قانون الحركة مثلا أن **تنقسم** الحركة إلى زمن ومكان، أو مسافة وسرعة. فالحركة من حيث هي الكلي، إذ

كانت هي العلاقة بين هاتين اللحظتين وحسب، تنقسم يقينا هذا الانقسام **في ذاتها**؛ لكن الواقع أن هذه الأجزاء، الزمان والمكان، أو المسافة والسرعة، لا تفصح في نفسها عن هذا الأصل المشترك، عن هذا الانشقاق عن حد واحد، بل تفترق بعضا من بعض: فالمكان نتمثله كأنه مستطيع أن يكون بغير الزمان، والزمان بغير المكان، والمسافة على الأقل بغير السرعة. - كذلك مقاديرها، فهي أيضاً يفترق بعضها عن البعض الآخر ويستوى أمره ما دامت لا صلة تصل بينها كما بين **الموجب والسالب**، وما دامت إذاً لا يحيل بعضها إلى البعض الآخر بحسب **ماهيته**. ومن الصحيح إذاً أن **القسمة** تبدو هنا ضرورتها، لكن لا ضرورة **الأجزاء** من حيث هي كذلك، كل للآخر[١]. ومع هذا فحتى هذه الضرورة الأولى إن هي إلا ضرورة كاذبة موهومة. فالحركة بالتحديد لسنا نتمثلها **كشيء بسيط** او كماهية صرفة، بل كشيء **سبق** إليه الانقسام، الزمان والمكان جزءاها **المستقلان** أو ماهيتان قائمتان بذاتهما؛ والمسافة والسرعة أيضاً هما كذلك وضعان من أوضاع الكون أو التمثل، كلاهما مستغن عن الآخر، وما الحركة إذا إلا علاقتهما **السطحية** لا ماهيتهما. فإن تمثلناها كماهية بسيطة أو كقوة كانت بلا شك **الجاذبية**، لكن دون اقل احتواء لهذه الفروق.

[الشرح أو التفسير]. - وعليه فالفرق ليس في الحالتين **فرقا قائما في ذاته** [٦٥
أو ضروريا؛ فإما يُعْرِضُ الكلى، أي القوة، عن القسمة المتضمنة في القانون ولا يأبه لها، وإما يعرض طرفا الاختلاف، شطرا القانون، كل عن الآخر. بيد أن الفهم **حاصل** على تصور **هذا الفرق في ذاته**، لأن القانون - من جهة - هو الباطن والقائم بذاته، ولأنه نفسه - من جهة أخرى وفي الوقت عينه - هو ما يتميز في التصور. فكون مثل هذا الفرق فرقا باطنا امر متضمن في كون القانون قوة بسيطة أو في كونه **تصوراً** لهذا الفرق؛ والقانون إذا فرق منتم إلى التصور. غير أن هذا الفرق الباطن يتحيز أول ما يتحيز **في الفهم** وحده، **دون أن يوضع في شيء كذلك**. والفهم إذاً إنما يقتصر على الإعراب عن ضرورته **الخاصة**

---

(١) قانون الكهرباء يقتضي كل من طرفيه، الموجب والسالب، الطرف الآخر بعلاقة منطقية بل لغوية. الأمر يختلف بين الزمان والمكان في قانون سقوط الأجسام. لكن النتيجة واحدة: فالفهم يفرق بين الوحدة والكثرة او بين الضرورة والقانون.

به هو؛ فيفرق وفي عين الوقت يُصْحِبُ الفرق بالنص على أنه **فرق لا وجود له في الشيء ذاته**. هذه الضرورة التي لا تخرج عن كونها ضرورة لفظية، لا تعدو أن تكون سردا للحظات التي تتألف منها حلقة الضرورة. هذه اللحظات صحيح أنها تتميز بعضها من البعض الآخر، ولكنا [من حيث نتحدث بمنطق الفهم] ننص نصا صريحا على أن هذا التميز لا وجود له على الإطلاق في الشيء نفسه، وبذا يلغى الفرق من جديد: هذه الحركة هي ما يسمى **بالشرح أو التفسير**. ونحن إذا نعلن **قانونا**،ثم نميزُ منه في صورةِ **القوةِ** كليَّتَه المقامة في ذاتها أو أساسَه؛ ولكننا نستدرك فنقول إن هذا الفرق ليس فرقا صحيحا وإنما الأصح أن الأساسَ بنيتُه على وجه الدقة هي عين بنية القانون. فالحدث الفردي، وليكن البرق مثلا، يُدْرَك كأنه كلي، ثم هذا الكلي يصاغ **كقانون** للكهرباء؛ عندئذ يتناول الشرحُ القانونَ ويلخصه في **القوة** باعتبارها جوهر القانون؛ تلك القوة **تُرَكَّب** عندئذ **بحيث** إذا ما تخرجت عن نفسها انبعثت الشحنتان الكهربائيتان المتضادتان واختفتا من جديد كل في الأخرى: أي أن القوة، بعبارة اخرى، **مركبة تركيب القانون نفسه**؛ ومنه يخرج القول بانعدام الفرق بينهما. فالمختلفان هما التخرج الكلي الصرف – أي القانون – ثم القوة الخالصة؛ لكنهما كليهما لهما **عين** المحتوى **وعين** التركيب؛ فالفرق بما هو فرق في المحتوى، أي في **الشيء**، قد أسقط إذاً من جديد.

في سياق هذه الحركة التكرارية[١] يبقى الفهم، كما يتضح من كلامنا، [٦٦] حريصا على وحدة موضوعه الهادئة وتنحصر الحركة فيه وحده دون المساس بالموضوع. هذه الحركة شرح أو تفسير ليس قصاراه أنه لا يجلو شيئاً على الإطلاق، لا بل جلاؤه قد بلغ المدى حتى أنه إذا ابتغى الإفادة بجديد في صدد ما قد سبق قوله حار جوابا ولم يَعْدُ أن يكرر القول. فلا جديد يتولد بتلك الحركة في الشيء نفسه، وانما تؤخذ هذه الحركة في عين الاعتبار بصفتها حركة تتأدى في الفهم. ومع هذا فإنا نجد في هذه الحركة عين ما افتقدناه في القانون، أي التغير المطلق. ذلك أن هذه **الحركة** إن أنعمنا النظر إليها تبينت ضدّاً

(١) والمراد به التكرار الذي يقع فيه من فسر الماء بالماء. ذلك ان الفهم يفرق بين القانون وبين ضرورة القانون مع اعتبار هذه التفرقة محصورة في الفكر دون الشيء. لهذا كان لا يأتي إلا بتفسير او شرح لفظي كتفسير خصائص الأفيون بفضيلته المنومة.

لنفسها. **فهي تقيم فرقا ما هو بفرق**، لا في نظرنا وحدنا، بل هي ذاتها تلغيه بما **هو كذلك**. إنا لنلمس هنا عين التغير الذي سبق وروده في لعب القوى، فقد رأينا هناك فرقا بين الحاث والمحثوث، بين القوة متخرجة ومندفعة، ولكن كل هذه الفروق لم تكن في الحقيقة فروقا ومن ثم كانت تبطل نفسها على الفور من جديد. الآن لا يتعلق الأمر بالوحدة العارية التي **تنتفي فيها جميع الفروق**، بل على الأصح **بالحركة التي يظهر بها يقينا فرق ما**؛ **لكنه** إذ لم يكن في الحقيقة فرقا، لا يلبث أن يبطل أيضاً من جديد. - هذا إذاً أثر الشرح: أن مد التغير وجزره اللذين كانا يقعان من قبل بمنأى عن الباطن، في مجال العالم الظاهري، قد نفذا إلى العالم فوق الحسي نفسه؛ سوى أن وعينا قد انتقل من الباطن إلى الضفة الأخرى، الى **الفهم**، واجدا فيه هو التغير.

[**قانون الفرق الخالص؛ العالم المعكوس**]. - هذا التغير ليس بعد تغيرا [٦٧] يتناوب الشيء نفسه، بل هو يَمْثُل كأنه **تغير خالص**، نظرا لبقاء **محتوى** اللحظات مطابقا لنفسه. غير أنه لما كان **التصور** كتصورٍ للفهم هو على ما عليه **باطن** الأشياء، فإن هذا التغير يصبح في نظر الفهم **قانون الباطن**. لذا يمر الفهم بخبرة فحواها أن **قانون العالم الظاهري** أن تأتي إلى الوجود فروق ما هي بالفروق، أو أن المسمى بذات الاسم يبعد نفسه عن نفسه، كما يمر على نحو مماثل بخبرة مؤداها ان الفروق طبيعتها ألا تكون في الحقيقة فروقا أو أن مختلف الاسم ينجذب(١). - إنا نرانا هنا بازاء قانون ثان يعارض محتواه ما قد سميناه من قبل قانونا، ألا وهو الفرق المتساوي مع نفسه تساوياً دائماً؛ فهذا القانون الجديد يعرب بالأحرى عن **صيرورة المتساوي لا متساوياً واللامتساوي متساوياً**. وإن التصور ليتطلب من الفكر المتقلقل التقريب بين هذين القانونين والوعي بما بينهما من التضاد. - صحيح أن هذا القانون الثاني هو أيضاً قانون أو كيان باطني متساو مع نفسه، لكن هذه المساواة هي بالأحرى مساواة اللامساواة لنفسها، ثبات للتحول. - إن لعب القوى قد بان فيه هذا القانون كأنه على وجه الدقة هذه النقلة المطلقة وكأنه تغير خالص: **فالمسمى**، ألا وهو القوة، ينقسم

(١) قولنا بأن الظاهرة أ هي ب، يتضمن أن الظاهرة المسماة «أ» قد خرجت عن نفسها إلى «ب» أو أن هذه الأخيرة، المختلفة اسما، قد انجذبت إليها. «المسمى» في العربية هو المعين المعلوم.

متمخضاً عن تضاد يبدو أولا كأنه فرق مستقل ثابت، لكنه فرق يتبين في الواقع أنه **ليس فرقاً** البتة؛ لأن ما يبعد نفسه عن نفسه هو **المسمى** بذات الاسم، والمبعَد إذاً بحكم ماهيته منجذب، لأنه ذات الشيء؛ وهكذا يعود الفرق بعد دخوله فيبطل نفسه مرة أخرى لأنه ليس فرقاً. وعليه يمثل الفرق كأنه فرق في **الشيء نفسه** أو فرق مطلق[1]؛ وهذا الفرق في الشيء ليس إلا المسمى بذات الاسم بَعُدَ بنفسه عن نفسه غير كاشف بذلك إلا عن تضاد ليس من التضاد بشيء[2].

بفضل هذا المبدأ يتحول العالم الفوق الحسي الأول، مملكة القوانين الهادئة، [٦٨] النسخة المباشرة للعالم المدرك بالحس - يتحول إلى ضده؛ فالقانون كان بوجه عام الحد الباقي على **مساواته لنفسه**، كذلك كانت فروقه؛ فأما الذي يَجدُّ الآن فهو ان القانون وفروقه هي بالأحرى أضداد لأنفسها، فالمساوي نفسه يُبعد بالأحرى نفسه عن نفسه كما اللامساوي نفسه يتبين بالأحرى مساوياً إياها. والواقع أن الفرق **الباطن** أو القائم في **ذاته** إنما يقام بهذا التعين وحده: لا تساوي المتساوي مع نفسه ولا تساوي اللامتساوي. - **هذا العالم الثاني الفوق الحسي هو** بهذا النحو العالم المعكوس، لا بل الحق أنه، ما دام جانب منه حاضراً في العالم الأول الفوق الحسي، أنه **الصورة المعكوسة** لهذا العالم **الأول**. بهذا يتحقق الباطن كظاهر. ذلك أن العالم الفوق الحسي الأول إنما كان يمثل الرفع **المباشر** للعالم المدرك بالحس إلى درج الكلي: فهو كنسخة مصورة، إنما كان يستمد نموذجه الضروري من عالم الإدراك الحسي مع بقاء هذا الأخير محتفظاً لذاته بمبدأ التصور والاستحالة؛ كانت مملكة القوانين الأولى تفتقد هذا المبدأ، لكنها تحصل عليه الآن باعتبارها عالماً معكوساً.

إن [**الشبيه** أو] المتسمي بذات الاسم في العالم الأول يصبح إذاً، بحسب [٦٩] قانون هذا العالم المعكوس، اللامتساوي مع نفسه، كما أن **اللامتساوي** في هذا العالم الأول **لا يتساوى مع نفسه**، أو هو يصبح **مساويا** إياها. والذي سينتج عن هذا كله فيما يتصل باللحظات المحددة هو الآتي: أن ما هو حلو في قانون العالم

---

(١) في الشرح أو التفسير كان الاختلاف محصورا في الفهم، اختلافا لفظيا. لكنه الآن اختلاف باطن. فالشيء نفسه هو الذي ينفلق ويصبح ضدا لنفسه؛ إنه المطابق ذاته إذ ينقسم مبتعدا بنفسه عن نفسه.

(٢) القانون الجديد، كما سنرى، هو قانون التقطب الذي تقوم عليه فلسفة الطبيعة عند شللنج.

الأول مر في العكس المقام في ذاته، وما هو أسود في هذا القانون أبيض في ذاك. ما يعده قانون العالم الأول القطبَ الشمالي للمغنطيس يصبح القطب الجنوبي في قرينه الفوق الحسي (اي في الأرض)، بينا يصبح الجنوبي هناك شمالا هنا. وبالمثل يغدو قطب الاوكسيجين في القانون الأول للكهرباء - يغدو بحسب ماهيته الأخرى الفوق الحسية قطب الهيدروجين(1). وفي مجال مختلف يقضي **القانون المباشر** بأن الانتقام من العدو هو أكبر رضى تحظى به الفردية المهانة. ولكن **هذا القانون** الذي يستوجب عليّ الظهور بمظهر الجوهر المستقل ازاء من جانب معاملتي كذلك ويستوجب بالتبعية محوه هو، لا يلبث أن ينقلب إلى القانون المضاد: ينقلب استرجاعُ ذاتي كجوهر يمحو الجوهر الغريب إلى هدم ذاتي. فإن نحن جعلنا الآن من هذا العكس الذي يتمثل في عقاب الجريمة قانونا، لم يخرج العكس عن أن يكون **قانونا** لعالم مناقض لعالم آخر **عكسه**: فالمحتَقَر هناك مبجل هنا، والمبجل محتقر، والعقاب الذي بحسب قانون العالم الأول يشين المرء ويعدمه، يغدو في **العالم العكسي** فإذا هو الرحمة والمغفرة يصان بهما جوهر المرء ويسترد اعتباره(2).

هذا العالم المعكوس إذا نظرنا إليه نظرة سطحية بدا أنه ضد الأول، بمعنى [٧٠]
أن هذا العالم الأول يقيم بونا بينه وبينه ويدافعه كأنه **واقع فعلي** معكوس؛ وهكذا فأحدهما **الظاهر** بينما الآخر **القائم في ذاته**، أحدهما العالم كما يبدو **للغير** بينما الآخر كما هو **لذاته**؛ فالحلو - إذا شئنا الاستشهاد بالأمثلة السابقة - مذاقه **الصحيح** في **باطن** الشيء هو المر، وما هو قطب شمالي في المغنطيس الفعلي المنتسب إلى عالم الظواهر قطب جنوبي في **كونه الباطن** أو **الموافق لماهيته**، وما يبدو في الكهرباء الظاهرية قطبا للأوكسجين قطب للهيدروجين في الكهرباء غير الظاهرية. كذلك العمل الذي هو جريمة في **الظاهر** ينبغي أن تتوافر له إمكانية كونه طيبا بالمعنى الصحيح في **الباطن** (عمل شرير صادر عن قصد

(1) يتجه التيار في الجزء الخارجي لمدار البطارية من النحاس الى الزنك، وبالعكس في الجزء الداخلي.

(2) من الصعب ألا يتجه ذهن القارىء هنا إلى **الجريمة والعقاب** للروائي الروسي دستويفسكي. ومن المستيقن أن جميع هذه الفقرة المطولة عن العالم المعكوس قد استوحاها هيغل أصلا من تأملاته الخلقية اللاهوتية في أول شبابه حول «الجدلية الانجلية».

حسن)، كما ينبغي ألا يكون العقاب ألما إلا في **الظاهر**، أما في **ذاته** أو في عالم آخر فهو خير للمجرم. غير أن أنواع هذه الأمثال من التضاد بين الباطن والخارج، بين الظاهر وما فوق الحسي، من حيث هي تضاد بين واقعين فعليين كلاهما من صنف، تمحي ههنا. فالفروق المتدافعة لا تتوزع الآن بين جواهر تحملها وتفرق بينها بحيث يقع الفهم بعد خروجه من الباطن في موقفه السابق؛ بل أحد الجانبين أو أحد الجوهرين سوف يظل العالم المدرك بالحسي، المتحددة ماهيته بأحد القانونين، وفي مواجهة هذا العالم يقوم عالم باطن، **عالم محسوس على وجه التحديد**،شأنه في ذلك شأن الأول، سوى أنه إنما يتحيز في **التمثل** [أو التخيل]. فهو يستعصي على الإشارة كعالم محسوس، فلا سبيل إلى رؤيته أو سمعه أو ذوقه، لكنه رغم ذلك سوف يمثل كعالم محسوس شبيه بالأول. ولكن الواقع أنه إذا كان **احد العناصر المسلم** بها شيئاً مدركا بالحس، وإذا كان قرينه القائم بذاته من حيث هو الصورة العكسية لهذا المدرك **شيئاً متمثلاً كذلك على نحو حسي**، فالمر الذي هو الحلو اذ يقوم في ذاته سوف يكون أيضاً شيئاً فعليا مثله مثل الحلو: **شيئاً مرا**؛ الأسود الذي هو الأبيض إذ يقوم في ذاته هو الأسود الواقع فعلا؛ القطب الشمالي الذي هو الجنوبي حال قيامه في ذاته هو القطب الشمالي **الحاضر في ذات المغنطيس**؛ وقطب الأوكسجين الذي هو قطب الهيدروجين إذ يقوم في ذاته، سوف يكون قطب الأوكسجين في نفس البطارية. ثم الجريمة الفعلية تجد عكسها ونظيرها القائم في ذاته في إمكانية تقع في **القصد**بما هو كذلك، وليس القصد الحسن؛ لأن حقيقة القصد هي الواقع نفسه. وإنما ترتد الجريمة الى نفسها حسب محتواها أو تنعكس في **العقاب الفعلي**؛ ففي العقاب يقوم الوفاق بين القانون وبين الواقع الفعلي المناهض له في الجريمة. ثم العقاب **الفعلي** يجد في النهاية واقعه الفعلي **المعكوس** في حد ذاته: ففيه يتحقق القانون تحققا من شأنه أن **يبطل** معه نشاطه بما هو عقاب؛ فبعد أن كان القانون نشاطا فعليا يغدو فإذا هو هادىء مهيمن، خمدت حرب الفردية عليه وحربه عليها.

[٧١] [**اللانهاية**]. - إن فكرة العكس المكونة لماهية أحد جواني العالم الفوق الحسي، يجب أن نبعد بينها وبين التمثل الحسي الذي يُجَمِّد الاختلافات في عنصر متميز يقر فيه بقاؤها؛ الواجب أن نتمثل وأن ندرك في كل نقاوته هذا التصور المطلق للاختلاف باعتباره اختلافا باطنا، الفعلَ الذي يبتعد به الشبيه

أو المسمى بذات الاسم عن نفسه من حيث هو هذا المسمى، تساوي اللامتساوي من حيث هو اللامتساوي. الواجب الآن انصباب **الفكر** عليه هو التغير الخالص أو **التضاد في ذاته**، أي **التناقض**[١]. ففي الفرق الذي هو فرق باطن لا يقتصر الضد على كونه **أحد طرفين** - فلو كان الأمر كذلك لكان الضد **موجودا ما** وليس ضدا -، بل هو ضد لضد، أو الآخر محوي في هذا الضد حواية مباشرة. صحيح أني أضع الضد **هنا** وأضع **هناك** الآخر الذي هو ضده: إذن أضع الضد بجانب في ذاته ولذاته، [بغير الآخر]. ولكن الضد إذ كنت أحصل هنا عليه **في ذاته ولذاته** فإنه لهذا عينه ضد نفسه، أو هو في حقيقة الأمر قد سبق تسرب الآخر فيه مباشرة. - وهكذا جار في ذات الوقت العالم الفوق الحسي، الذي هو العالم العكسي، على العالم الآخر واحتواه في ذاته؛ إنه لذاته العالم العكسي، أي هو عكس ذاته. إنه وضده مؤتلفان في وحدة. وعلى هذا النحو فقط فإنه الفرق بما هو فرق **باطن** أو فرق **في** ذاته، أو هو بما هو لانهاية.

٧٢[إنا نرى أنه بفضل اللانهاية يحقق القانون الضرورة في نفسه تحقيقا تاما وتندرج جميع لحظات العالم الظاهري في الباطن. فأما أن يكون القانون طبيعته البسيطة هي اللانهاية، فهذا ما يعني في ضوء ما سبق: (أ) أن القانون حد **مساو لذاته** لكنه رغم ذلك يتضمن الفرق، أو هو المسمى بذات الاسم المبتعد بنفسه عن نفسه أو المنقسم. فما سبقت تسميته **بالقوة البسيطة يزدوج** ويصبح، عن طريق لا نهائيته، القانونَ. (ب) أن ما يفترق بالقسمة ويكوّن الأجزاء المتمثلة في **القانون** يحضر أولا كأنه شيء ثابت على البقاء؛ فهذه الأجزاء التي تنبعث كأنها لحظات: الجاذبية، الزمان والمكان، أو المسافة والسرعة، إذا نحن نظرناها بمعزل عن تصور الفرق الباطن، بدت لا يتأثر أحدها بالآخر ولا يقتضيه ضرورة، لا بل لهذا شأنها بالنسبة إلى الجاذبية نفسها كما هو شأن هذه الجاذبية البسيطة بالنسبة إليها، كذلك الكهرباء البسيطة بالقياس إلى الموجب والسالب. (ج) ومع هذا، فهذا العنصر اللامساوي والغير المتأثر، الزمان والمكان وما إليهما، يصبح بفضل تصور الفرق الباطن فرقا ما هو بالفرق، أو هو فرق في المتسمى بذات

(١) المراد التضاد لا من حيث هو بين أبيض وأسود بل من حيث تعريف الضد بما هو كذلك؛ فلا تعريف للضد إلا بالضد، وهو تناقض؛ ثم هو، مادامت ماهيته انه ضد، لو انفرد، لكان ضدا لنفسه.

الاسم وحسب؛ فأما ماهيته فهي الوحدة. فالمكان والزمان وما إليهما لا نشاط لأحدهما إلا قِبَل الآخر، كالموجب والسالب؛ وكونه إنما تقوم ماهيته بالأحرى في الدلالة على لَا كونها أو في إبطالها نفسها في الوحدة. فهناك بالتأكيد حدان مختلفان يبقيان؛ كلاهما **في ذاته**، وكلاهما **في ذاته كضد**، أي كلاهما ضد لنفسه، مشتمل فيها على الآخر ومؤتلف معه في وحدة مفردة.

هذه اللانهائية البسيطة، أو التصور المطلق، تنبغي تسميته ماهيةَ الحياة [٧٣] البسيطة، نَفْسَ العالم، الدمَ الكلى الذي - إذ عم حضوره - لا يعرف فيضه اضطرابا أو وقوفا يأتيهما عليه اختلاف ما، بل هو بالأحرى الاختلافات جميعا كما هو كَفُّها؛ إن في ذاته نبضات، لكن من غير حركة؛ بأغواره رعدات، لكنه بريء من القلق. هذه اللانهائية البسيطة مساوية لذاتها، لأن الفروق تكرارية: فروق ما هي بالفروق. هذه الماهية المساوية ذاتها لا علاقة لها إذاً إلا مع ذاتها: لَهنا آخرَ تتجه العلاقة إليه، وهكذا **التعلق بالذات** هو بالأحرى **انقسام**: أو هذه المساواة للذات هي على وجه الدقة فرق باطن. وهكذا تقوم الأجزاء المنقسمة **في ذاتها ولذاتها**، كل ضدٌ - **ضد لآخر**: هكذا صَرُحَ **الآخر** في ذات الوقت. أو ليكن الضد ضداً لا آخر له، بل الضد صرفاً، لهو إذاً على هذا النحو ضد لنفسه، أو قل كذلك إنه ليس ضداً على الإطلاق بل قياماً خالصاً في ذاته وماهيةً خالصة مساوية لنفسها، لا تنطوي على أقل فرق. - إنا لا نحتاج إذاً إلى أن نسأل - ونحتاج أقل إلى أن نعد فلسفةً القلق المنبعث من هذه المشكلة، وأقل أيضاً إلى اعتبارها مشكلة بغير حل - لا نحتاج أن نسأل كيف يخرج.كيف يخرج على نحوَ صحيح الفرق والتغاير من هذه الماهية الخالصة؛ فالانقسام أسبق؛ والاختلاف قد نُحَّى عن **المساوي ذاته** وأقيم بجانب، والواجب كونه المساوي ذاته هو إذا شطر من الانقسام لا الماهية المطلقة. وقولنا إن **المساوي ذاته ينقسم**، يعني كذلك أنه يُبطل نفسه بما هو شيء سبق انقسامه أو أنه يكف عن كونه غيره. فالوحدة التي نفكر فيها عادة حين نقول إن الفرق لا يمكن أن يخرج منها إن هي نفسها في حقيقة الأمر إلا لحظة من الانقسام، إنها تجريد البساطة في مواجهة الفرق. ولكنها، ما دامت التجريد وما دامت لم تَعْدُ بذلك أن تكون أحد الضدين، فمعنى هذا أنها نفسها **فعل** الانقسام، لأن هذه الوحدة لمّا كانت حدا **نافيا**، ضدا، فهي على وجه الدقة إنما

توضع كذلك باعتبارها ما يتضمن التناقض في ذاته. وعليه فالفروق بين **الانقسام والاستحالة الى المساواة للذات** ليست سوى **حركة الإبطال الذاتي هذه**، فما دام المساوي ذاته الواجبُ أولا انقسامُه، أو صيرورته ضدا لنفسه، تجريدا، أو ما دام **هو نفسه بالأسبق** شيئاً منقسما منفصما، فانفصامه إبطال لما هو إياه؛ ومن ثم إبطال لقسمته. **والاستحالة** إلى **المساواة** هي ايضا حركة انقسام؛ فما يصير مساويا لنفسه يقوم في مواجهة الانقسام، أي أنه بذلك يقوم **بجانب**، وبذا يصبح بالأحرى **منقسما**(١).

[٧٤] **[تلخيص وخاتمة]**. - إن اللانهاية، أو هذا القلق الدائم المطبوعة عليه الحركة الذاتية بحيث يغدو كلّ ما تعين على نحو ما - كأن يكون قد تعين على أنه الوجود مثلا - فإذا هو الضد من هذا التعين، قد كانت في الحقيقة النَفْسَ المحركةَ لجميع المسير الذي فرغنا من وصفه منذ بدايته، سوى أنها لم تتجل تجليا حرا الا في لحظة **الباطن**. فالمجال الظاهري أو لعب القوى ينهان عنها مسبقا، لكنها لاتنبعث حرةلأول مرة إلا**في حركة الشرح**؛ولماكانتهي موضوعالوعي في نهاية المطاف وكان الوعي يحيط بها وكأنه يحيط بنفسه، فالوعي منذ الآن **وعي بنفسه**. إن الشرح الصادر عن الفهم إنما يحمل اولا وصف ما هو الوعي بالذات. فالفهم يبطل ما يتضمنه القانون من فروق لا يتأثر احدها بالآخر رغم انها قد صارت فروقا خالصة، جامعا إياها في وحدة: ألا وهي القوة. ولكن هذا التوحيد انقسام على الفور كذلك؛ لأن الفهم إنما يبطل الفروق ويثبت الواحد الذي هو القوة بإدخال فرق جديد: بين القانون والقوّة، هو فرق ليس في ذات الوقت فرقا. لهذا تحديدا يتجه الفهم مرة اخرى إلى إبطاله بأن يسند إلى القوّة ذات التركيب المسند إلى القانون. - ولكن هذه الحركة أو هذه الضرورة تظلان على هذا النحو ضرورة وحركة مأتاها الفهم، أو بعبارة اخرى إن هذه الحركة **بما هي كذلك** لا تصبح بعد **موضوعا** للفهم، فالفهم موضوعه في هذه الحركة

(١) تنطوي هذه الفقرة على نقد موجه الى شللنج الذي يأخذ عليه هيغل انتهاؤه إلى فلسفة نافية للحركة كفلسفة الاليائيين. هذا وربما كانت هذه الصفحة أبلغ ما كتب هيغل في تفنيد قانون الذاتية، ومعارضته بقانون التناقض: فحتى قولنا: «أهي أ» يتضمن أننا نفصل أ عن نفسها اولا لنوحدها بها من بعد. من هذه الوجهة قد يجوز أن نعد جميع هذا الجزء الأول من **علم ظهور العقل** بمثابة أول مقال يكتب عن أثر اللغة في تنظيم خبرة الوعي المعرفية وتوجيهها.

الكهرباء الموجبة والسالبة، المسافة والسرعة، القوة الجاذبة وألف شيء آخر من هذا الصنف مما يدخل في محتوى لحظات تلك الحركة. وإذا كان عمل الشرح يجلب الكثير من الرضا الذاتي فلأن الوعي، إن جاز التعبير، يدخل به في حوار مباشر مع نفسه ولا يعدو الاستمتاع إلا بها؛ فهو يبدو وكأنه مشغول حقيقة بشيء آخر لكنه في الواقع مستغرق في نفسه، مشغول بها وحدها.

صحيح أن اللانهاية تصبح في القانون المضاد من حيث هو عكس الأول، أو [٧٥] في الفرق الباطن، **موضوع** الفهم، لكن الفهم يفقدها من جديد بما هي لا نهاية، مادام يوزع بين عالمين أو عنصرين جوهرين الفرق في ذاته (أي ابتعاد المسمّى بذات الاسم عن نفسه وتجاذب الحدود اللامتساوية). **فالحركة** كما تقع في الخبرة هي عند الفهم حدث صرف، كما الشبيه واللامتساوي **محمولان** حاملها جوهر مستكن في الوجود. وما ينزل عند الفهم منزلة الموضوع المغلف باطار حسي يبرز لنا في شكله الموافق لماهيته كتصور خالص. هذا الإدراك للفرق **كما هو حقيقة**، أو إدراك **اللانهائية** بما هي كذلك، أمر قد تحقق **لنا**، أو هو قد تحقق كما هو **في ذاته**. فالإبانة عن تصوره هي مهمة العلم؛ بينما الوعي، من حيث يمتلك هذا التصور امتلاكا مباشرا، ينبثق من جديد كأنه لبس صورة خاصة او كأنه شكل جديد من أشكال الوعي لا يتعرف ماهيته فيما سلف، بل يعده شيئاً مختلفا جد الاختلاف. - فأما وقد صار تصورُ اللانهاية هذا موضوعَه، فالوعي وعي بالفرق من حيث هو فرق **يبطل مباشرة**؛ الوعي حاضر لذاته، إنه **فعل** تمييز **اللامتميز** أو **وعي بالذات. إني اميز نفسي من نفسي، وإذ أصنع ذلك أعلم مباشرة أن هذا الحد المتميز ليس كذلك**. أنا الحامل ذات الاسم، أنأى بنفسي عن نفسي؛ لكن هذا الحد المتميز، هذا الحد الموضوع كأنه حد مغاير، لا يلبث أن يبطل عندي تميزُه حال وقوعه. إن الوعي بآخر، بموضوع ما على وجه عام، هو حقا بالضرورة **وعي بالذات**، انعكاس على ذاته، وعي بها في مغايرتها. **فالتسلسل الضروري** لأشكال الوعي على النحو الذي فصلناه حتى الآن، تسلسلا تبين منه كمون حقيقتها في شيء آخر يخالفها، لا يعني فقط أن الوعي بالأشياء في مقدور أي وعي بالذات، بل هو يعني بالدقة فوق ذلك أن هذا الوعي بالذات هو حقيقة تلك الاشكال. غير ان تلك الحقيقة وإن لم تغب عنا، لا تزال تخفي على الوعي. فالوعي بالذات إنما صار قائما **في ذاته**، لكن لا **كوحدة** بالوعي بوجه عام.

إنا نرى أن باطن الظاهرة لا يعلم منه الفهم في الحقيقة شيئاً آخر سوى الظاهرة نفسها، لا الظاهرة من حيث هي لعب القوى بل بالأحرى هذا اللعب نفسه كما هو في لحظات الكلية على الإطلاق وفي حركة هذه اللحظات. فالوعي إذ يرتفع فوق مستوى الإدراك الحسي يتمثل نفسه متصلا باللامحسوس عن طريق الظاهرة التي ينظر من خلالها في غور الأشياء. فأما الآن فقد تطابق الطرفان: الباطن الخالص والباطن الناظر في هذا الباطن الخالص، وبمثل اختفائها كطرفين اختفى ايضا الحد الأوسط من حيث هو شيء خلافهما. هكذا يرفع هذا الستار عن الباطن وما يحضر سوى نظرة الباطن في الباطن؛ نظرة المسمى بذات الاسم، اللامتميز، المبعد نفسه عن نفسه، المؤكد إياها كباطن **متميز** مع بقاء **اللاتميز** رغم ذلك **لناظره** مباشرة، **الوعي بالذات**. إنه لمن البيّن أن الستار الذي يحجب عنا الباطن - أو هكذا نقول - ليس وراءه ما يُرى اللهم إلا أن نذهب **انفسنا** خلفه سواء ليكون هناك من يَرى أو شيء يُرى. ولكن من البين كذلك أنه ما كان ليتسنى لنا الذهاب خلفه مع تجنب جميع هذه الاعتبارات؛ لأن هذا العلم الذي هو حقيقةُ فكرة الظاهر وما له من باطن ليس نفسه إلا النتيجة الناجمة عن حركة معقدة تختفي في سياقها أشكال الوعي (اليقين الحسي، الإدراك الحسي والفهم)؛ ولسوف يتبين بالمثل أن **الإحاطة بما يعلمه الوعي حين يعلم نفسه** أمر يقتضي كذلك تفصيلا أوسع، يتلو بيانه.

ب. الوعي بالذات

٤

حقيقة اليقين بالذات

[١] في الأنماط السابقة لليقين كان الحق عند الوعي شيئاً يختلف منه ولكن تصور هذا الحق يندثر في الخبرة المتحصلة عنه. فلقد كان الموضوع يقوم **في ذاته** قياما مباشرا، كان الموجودَ الذي يحيل إليه اليقين الحسي، ثم الشيء العياني في الإدراك، ثم القوةَ لدى الفهم؛ لكنه يتبين بالأحرى مختلفا في الحقيقة من ذلك؛ فهذا القائم **في ذاته** يتكشف في النتيجة فاذا هو النمط الذي ينطرح عليه الموضوع للغير وحسب؛ أي أن تصور الموضوع يمحي في الموضوع الفعلي، أو يمحي في الخبرة التمثلُ الأول المباشر؛ هكذا يتبدد اليقين في الحقيقة. بيد أن مالم يتسن في العلاقات السابقة تحققُه - وأعني به يقينا يتساوى وحقيقته - قد تم منذ الآننشوءه: لأن اليقين بات موضوعُه اليقينَ نفسَه، والحقَّ عند الوعي بات الوعيَ نفسَه. صحيح أن ههنا أيضاً تضمنا للمغايرة؛ فالوعي يميز؛ لكنه يميز شيئاً ينزل عنده في الوقت نفسه منزلة اللاامتميز. فلنسم **تصورا** حركة المعرفة، ولنسمِّ من جهة أخرى **موضوعا** المعرفة بما هي وحدة هادئة أو بما هي **أناً**: لسوف نرى عندئذ تجاوبا بين الموضوع والتصور لا في نظرنا وحدنا بل في نظرة المعرفة نفسها. - فلو أخذنا الأمر المأخذ الآخر فسمينا **تصوراً الموضوع في ذاته** وسميناه موضوعا بما هو **موضوع** أو بما هو **قائم لآخر**، لكان من الجلي أن الكون في الذات والكون للغير سيان. ذلك أن القائم في ذاته هو الوعي؛ ولكن الوعي أيضاً هو ما ينتصب **قدامه** مغاير (**القائم في ذاته**)، وله نفسه يتطابق كون الموضوع في ذاته وكونه للغير؛ فالأنا هو محتوى العلاقة كما هو ذات حركة هذه العلاقة؛ والأنا هو الذي يقابل نفسه بغيره ويتجاوز هذا الغير في آن معا، وما يختلف هذا الغير في نظرته منه نفسه.

[**الوعي بالذات، في ذاته**]. - فمع الوعي بالذات ها نحن أولاء في الأرض [٢]
التي بها مولد الحقيقة. وعلينا أن نرى على أي نحو ينبعث هذا الشكل: الوعي بالذات. إنا لو نظرنا هذا الشكل الجديد للمعرفة، وأعني المعرفة بالذات، في علاقته بالأشكال السالفة، وأعني المعرفة بالمغاير، لرأينا أن هذه المعرفة الأخيرة قد اندثرت، ومع هذا فقد تبقت في الوقت نفسه لحظاتها، وإنما يقوم الضياع في كونها تمثل الآن كما في ذاتها. **فالوجود** الذي يحيل إليه القصد أو **الفردية** وكذلك **الكلية** التي ترِد في مقابلتها مع الإدراك الحسي، هذان، شأنهما شأن الباطن الفارغ الذي يشتغل به الفهم، لم يعد لهما بقاء كبقاء الماهيات بل كلحظات من الوعي بالذات، أي كتجريدات أو فروق هي في ذات الوقت عدم في نظر الوعي، أي ما هي بفروق على الاطلاق بل ماهيات مآلها الزوال؛ وضياعها يبدو إذا مقصورا على اللحظة الرئيسية، وأعني بها ما كان لها في نظر الوعي من **الديمومة البسيطة المستقلة**. سوى أن الواقع ان الوعي بالذات هو الانعكاس المشتق عن حضور العالم الحسي والعالم المدرك؛ الوعي بالذات ماهيته العود إلى ذاته **ابتداء من المغايرة**. انه بما هو وعي بالذات حركة. إلا أنه حين لا يميز من ذاته **إلا ذاته** بما هي كذلك، لا يملك إلا أن يرى الفرق بما هو مغايرة **يبطل على الفور**؛ فالفرق لا يتقوم له، ولا الوعي بالذات إلا التكرار المعدوم الحركة: أنا= أنا؛ ولما كان الفرق لا يصطبغ عنده بصبغة **الوجود**، فهو ليس وعياً بالذات وعليه فهو يتمثل الغيرية كأنها **تملك وجودها**، أي **كلحظة متميزة**، لكن وحدته بهذا الافتراق تمثل له ايضا كلحظة **ثانية متميزة**. في اللحظة الأولى يقوم الوعي بما هو **وعي** ويثبت له الامتداد الكامل للعالم الحسي؛ لكنه في الوقت نفسه إنما يثبت له بالإحالة إلى اللحظة الثانية، إلى وحدة الوعي بذاته؛ وبالتالي فهو يرى في العالم الحسي شيئاً له بقاءه، لكنه ليس إلا بقاء **ظاهريا** أو فرقا لا يمتلك في **ذاته** أقل تقوم. هذا التقابل بين ظاهرته وحقيقته ليست له من ماهية سوى الحقيقة، أي وحدة الوعي بالذات بذاته؛ هذه الوحدة تلزم صيرورتها ماهيةً له؛ أي أن الوعي بالذات **رغبة** على الاطلاق. فالوعي بما هو وعي بالذات له من الآن فصاعدا موضوع مزدوج: موضوع اليقين الحسي والإدراك هو الأول المباشر، لكنه موسوم في نظره بسمة **المنافي**؛ أما الثاني فهو **نفسه** تحديدا كموضوع تتمثل فيه **الماهية** الحقة وإن لم يحضر في مبدأ الأمر إلا في التضاد بينه وبين الموضوع الآخر. ههنا يمثل الوعي بالذات كأنه الحركة التي يبطل في خلالها هذا

التعارض، حركة تخرج بها مساواته لذاته الى الوجود(١).

[٣] [الحياة]. - إن الموضوع الذي يقوم عند الوعي مقام الحد المنافي، إذا اعتبرناه **من وجهة نظرنا نحن** أو في **ذاته**، موضوعاً قد انطوى على نفسه من جانبٍ مثلما صنع الوعي من الجانب الآخر. وبهذا الانعكاس في ذاته صار الموضوع **حياة**. فما يميز الوعي بالذات بينه وبين ذاته **باعتباره موجودا** لا يمتلك فقط - من حيث اعتباره كذلك - وضع اليقين الحسي او الإدراك، بل يمتلك أيضاً وضع المنعكس في ذاته؛ الرغبة المباشرة موضوعها **شيء حي**. ذلك أن القائم في ذاته أو **الكلي** الناتج عن علاقة الفهم بباطن الأشياء، هو فعل تمييز ما لا يتميز أو وحدة ما يتميز. ولكن هذه الوحدة، كما رأينا، هي بالمثل تصور ينأى به الواحد عن نفسه؛ فهذا التصور **ينقسم** متولدا عن التضاد بين الوعي بالذات والحياة: الأول هو الوحدة التي ترى الوحدة اللانهائية للفروق؛ أما الحياة فهي فقط هذه الوحدة عينها، لكن دون حضورها في عين الوقت **لذاتها**. فالوعي بالذات الذي إنما يقوم **لذاته** وحسب والذي يبادر على الفور إلى وسم موضوعه بسمة المنافي، أو الذي هو اولا رغبة، هذا الوعي سوف تكون خبرته بالأحرى خبرة باستقلال الموضوع(٢).

[٤] إن تعين الحياة على النحو المتفرع من التصور أو من النتيجة الكلية المتحصلة عندنا حين ولجنا هذا المجال، سوف يكفي في تحديد خصائص الحياة ذاتها، دون حاجة إلى مزيد من الإفاضة في طبيعتها. إن مدارها يكتمل بهذه

---

(١) الوعي بالذات من حيث هو المساواة الساكنة أنا = أنا ليس حركة، ومن ثمت فليس وعيا بالاطلاق. وإن الوعي بالذات ينشأ عن مغايرة لا تنكر: ألا وهي التقابل بينه وبين الموضوع الحسي او المدرك. وعليه فهو بما هو وعي بالذات **متحرك** لا يمكن إلا ان تزدوج غايته: فظاهرها الموضوع لكنه في الحقيقة إنما ينشد وحدته بنفسه، وينشدها في هذا الموضوع المتمايز، انه رغبة مبهمة. ربما أفاد أن نلاحظ كيف يناهض التحليل النفسي هذا الرأي إذ يؤكد قسمة الذات قسمة لا رجعة فيها بين الوعي او الشعور وبين الرغبة اللاشعورية.

(٢) الوعي بالذات هو حقيقة الحياة لأن وحدة هذه الحياة ككل لا تتجلى إلا له، اما الحياة - وهي شرط الوعي - فهي هذه الوحدة عينها لكن دون أن تعلم نفسها بعد. لهذا كان الوعي يمر بخبرة استقلال موضوعه الجديد، ألا وهو الحياة. قبل التعرض لهذه الخبرة يشرح هيغل في السطور التالية نظريته عن ماهية الحياة ككل.

اللحظات: **الماهية** هي اللانهاية باعتبارها **بطلان** الفروق جميعها؛ هي الدوران الصرف حول محورها؛ سكون بما هي لا تناهٍ قلق إلى غير حد؛ ثم هي عين **الاستقلال** الذي تتلاشى فيه فروق الحركة، وهي ماهية الزمان البسيطة. هذا الزمان الذي يصطبغ في هذا التساوي مع نفسه بما للمكان من هيئة الجمود والتلاحم. بيد أن هذا الوسط **البسيط الكلي** تستقر فيه أيضاً الفروق بما هي كذلك؛ لأن تلك السيولة الكلية [أو التغير] إنما تملك طبيعتها النافية بما هي الفعل الذي **يبطل هذه الاختلافات عينها**؛ وما كانت لتبطلها لو أنها كانت تعدم البقاء. إن هذه السيولة تحديدا، بما هي استقلال متساو مع نفسه، **هي هي بقاء** الفروق أو جوهرها الذي تحل فيه عندئذ وكأنها اعضاء متمايزة أو أجزاء **قائمة لذاتها**. **فالوجود** لم يعد له معنى **تجريد الوجود**، والماهية الخالصة لهذه الاعضاء لم يعد لها معنى **تجريد الكلية**؛ بل وجودها على التحديد هو هذا الجوهر البسيط السائل للحركة الخالصة في ذاتها. سوى **أن الفرق المتبادل** بين هذه الأعضاء لا يقوم عموما، بما هو فرق، في أي تعين آخر سوى تعين لحظات اللانهاية أو الحركة الخالصة ذاتها.

٥] إن الأعضاء المستقلة كائنة **لذاتها**، لكن كونها هذا لذاتها هو بالأحرى انعكاسها في الوحدة، كما هذه الوحدة بدورها انقسام الأشكال المستقلة. إن الوحدة منقسمة لأنها نافية على الاطلاق أو لا متناهية؛ ولما كانت هذه الوحدة هي **البقاء**، فالفرق أيضاً لا يتسنى له استقلاله إلا **فيها**. هذا الاستقلال للشكل [او الكائن الحي المتشكل بهذا الشكل] يتبدى كأنه شيء **معين**، شيء قائم **للغير**، لأنه نفسه شيء مفصوم، لذا كان **إبطال** الانفصام يأتي عن طريق الغير. ولكن هذا النشاط القائم في ابطال الانقسام نشاطٌ حاضر أيضاً في دخيلة كل شيء، فما هذا النشاط إلا تلك السيولة التي هي جوهر الأشكال المستقلة؛ سوى أن هذا الجوهر لا متناه؛ وبالتالي فالشكل في بقائه نفسه هو ذاته فعل الانقسام أو إبطال كونه لذاته.

٦] لو أنا ميزنا بين اللحظات المحتواة في هذا المسار بمزيد من الدقة لرأينا أن أول لحظة نحوزها هي **بقاء** الأشياء **المستقلة**، أي كبت ما تضمره طبيعة التمييز نفسه، ألا وهو أن الأشكال لا قيام لها في ذاتها ولا بقاء. ولكن اللحظة الثانية هي **إخضاع** هذا البقاء للاتناهي الفرق. اللحظة الأولى الشكل فيها حاصل على

البقاء، أي قائم **لذاته**، او هو جوهر لا متناه في تعينه الخاص؛ وهو إذا ينبعث انبعاثا يناهض الجوهر **الكلي**؛ إنه ينكر مثل هذه السيولة وينكر اتصاله بهذا الجوهر مؤكدا استحالة رده إلى هذا الكلّى، ويثابر بالأحرى على وجوده ويستبقيه بفصل نفسه عن تلك الطبيعة اللاعضوية المحيطة به وباستهلاكها. فأما في الوسط الكلي السائل الذي تستقر فيه الأشكال المتمايزة استقرارا **هادئا**، متخارجة بعضا عن بعض، فالحياة تغدو حركة هذه الأشكال، تغدو الحياة بما هي **حركة مرسومة**. فالسيولة البسيطة الكلية هي ما **في ذاته**، بينما الفراق بين الأشكال هو الحد الآخر. بيد أن السيولة نفسها تصبح عن طريق هذا الفرق، تصبح هي ذاتها **الآخر**: لأنها تقوم الآن **لأجل الفرق** القائم في ذاته ولذاته، والذي تتكون منه بالتبعية الحركة المستهلكة لهذا الوسط الهادىء؛ هكذا يصير الموجود المتميز فإذا هو الحياة **ككائن حي**. - غير أن هذا عينه هو السبب الذي من أجله يصبح هذا الانقلاب في الأوضاع بدوره **انقلابا منقلبا في ذاته**؛ فالمستهلك هو الماهية؛ والفردية إذ تستبقي نفسها على حساب الكلى، مغدقةً على نفسها الشعور بوحدتها بذاتها، إنما تلغي بذلك إلغاء مباشرا **ما بينها وبينه من تضاد ما كانت تقوم لولاه لذاتها**. فالوحدة المُسْتَشْعَرَةْ مع نفسها هي تحديدا سيولة الفروق أو **التلاشي الكلي**. ولكن محو البقاء الفردي المتميز هو كذلك، على العكس، إنتاج لهذا البقاء عينهَ[1]. فإنه لما كانت الحياة الكلية هي **ماهية** الشكل الفردي، وكان القائم لذاته جوهرا بسيطا في ذاته، فالقائم لذاته هذا، حين يتضمن **الآخر**، إنما يمحو بذلك **بساطته** تلك أو يمحو ماهيته: أي أنه يقسم هذه البساطة؛ وهذه القسمة الداخلة على السيولة الخالية من التمايز هي تحديدا إقامة الفردية. وعليه فجوهر الحياة البسيط هو إذا تقسمها في الأشكال كما هو في ذات الوقت انحلال بقائها. كذلك تلاشي القسمة: فهو أيضاً تقسم أو تفصل. هكذا يتداخل جانبا الحركة الكلية، اللذان ميزنا بينهما: تكوّن الأشكال المتمايزة المستقرة استقرار هادئا في الوسط الكلي المستقل، من جهة، ثم من الجهة الأخرى حركة الحياة الذاتية. هذه الحركة نَصْبٌ لكل شكلٍ، كما هي أيضاً محو يضرب كل شيء؛ ثم الوجه الأول، إقامة الأشكال المتمايزة، هو أيضاً محو بمقدار ما هو

---

(١) من كلمات هجل الذائعة ان «نمو الطفل موت الوالدين».

تفصل. فالعنصر السائل إن هو إلا تجريد الماهية، أو هو لا **يقوم فعلا** إلا في الشكل؛ ثم تفصله هو من جديد تقسمه المتفصل أو انحلاله. هذا المدار في جماعه هو المكون للحياة؛ فالحياة ليست ما قلنا في مبدأ الأمر: الاستمرار المباشر والجمود المتلاحم اللذين تطالعنا بهما ماهيتها، ولا هي الشكل في بقائه والمنفصل قائما لذاته، لا ولا هي حركة أولاء الخالصة ولا مجرد تجميع هذه اللحظات؛ إنها الكل إذ ينمو وإذ يُحِل نموه مستبقيا نفسه بساطةً في هذه الصيرورة.

[٧] [**الأنا والرغبة**]. - إنه لما كان رحيلنا من هذه الوحدة الأولى المباشرة يعود بنا من خلال لحظتي تكون الأشكال وحركتها إلى وحدة هاتين اللحظتين، ومن ثمت يعود بنا من جديد إلى الجوهر الأول البسيط، فمؤدى ذلك أن هذه **الوحدة المنعكسة** وحدة تختلف من الأولى. فالوحدة الثانية، في مقابلة الوحدة الأولى المباشرة أو التي نعرب عنها باعتبارها وجودا، هي الوحدة **الكلية** المتضمنة لجميع هذه اللحظات تضمنا يتجاوزها. هذه الوحدة الكلية هي **الجنس البسيط** الذي لا **يوجد** بعد **لذاته** في حركة الحياة باعتباره هذا **البسيط**؛ لكن الحياة تحيل، في هذه النتيجة، إلى شيء آخر عداها، تحيل بالتحديد إلى الوعي الذي تتحقق عنده باعتبارها تلك الوحدة أو باعتبارها جنسا[١].

[٨] بيد أن تلك الحياة الأخرى التي ترى **الجنس** بما هو كذلك وتدرج نفسها تحته، وأعني الوعي بالذات، إن هي لنفسها في مطلع أمرها إلا ماهية بسيطة، ثم هي موضوع لنفسها في صورة **الأنا الصرف**؛ لكنها، من خلال خبرتها التي يجب الآن الانعكاف عليها، سوف يثري عندها هذا الموضوع المجرد، منطلقا الانطلاق الذي رأيناه في الحياة[٢].

[٩] إن الأنا البسيط ليس هذا الجنس او الكلى البسيط الذي تنعدم عنده الفروق إلا من حيث هو **الماهية النافية** لما قد تشكل من اللحظات المستقلة. هكذا لا يستيقن الوعي بالذات بنفسه إلا بإبطال هذا الآخر الذي يتمثل له كحياة

---

(١) يعود هيغل هنا إلى موضوع العلاقة بين الحياة والوعي بالذات؛ فالحياة ليست الكل الذي سبق وصفه إلا في نظرة الوعي بالذات. ولا يخفى أن «الجنس» هنا بالمعنى المنطقي.

(٢) تبدأ هذه الخبرة حين يحضر للوعي موضوع آخر من نفس الجنس، أي وعي خلافة. هذا الالتقاء اولاً عداء.

مستقلة؛ إنه رغبة. إنه، وهو الموقن بعدم الآخر، يحيل **لنفسه** هذا العدم إلى حقيقة، ينفي الموضوع المستقل نفياً، مكتسبا بذلك يقينَه بنفسه كأنه يقين **حق**، يقين يبرز له عندئذ في **صورة موضوعية**.

[١٠] بيد أن الوعي إنما يخبر في هذا الإشباع استقلال الموضوع. فالرغبة وكذا اليقين بالذات المتحقق بإشباعها مشروطان بالموضوع: مادام الإشباع يتم بإبطاله؛ لكي يقوم لهذا الإبطال قيام لزم قيام هذا الآخر. وعليه فالوعي بالذات لا يستطيع إبطال الموضوع بما له به من علاقة نافية، بل هو بالأحرى يولده من جديد بهذه العلاقة كما يولد من جديد الرغبة. فالواقع هو أن ماهية الرغبة تقوم في شيء آخر يتعدى الوعي بالذات؛ وما تصنع تلك الخبرة إلا أن تُدْنِيَ له هذه الحقيقة. لكن الوعي بالذات موجود في الوقت عينه وجوداً مطلقا لنفسه، وما هو بكذلك إلا بإبطال الموضوع؛ ولا بد أن يأتي منه الإشباع لأنه الحقيقة. فاستقلال الموضوع يجعل الوعي بالذات عاجزا عن تحقيق الإشباع إلا أن يقوم الموضوع من تلقائه بنفي نفسه؛ وإنه لملزم بهذا النفي، لأنه **في ذاته** النافي، ومن اللازم كونه للآخر ما هو إياه. ولكن الموضوع حين يكون في ذاته النفي وحين يكون بهذا عينه موضوعا مستقلا، فإنه عندئذ وعي. فالحياة التي هي موضوع الرغبة، النفي فيها إما **في آخر**، أي في الرغبة؛ وإما هو **تعين** بالقياس الى شكل آخر يستوي عنده هذا التعين؛ وإما هو قائم باعتباره **الطبيعة اللاعضوية الكلية** لهذه الحياة ولكن مثل هذه الطبيعة الكلية المستقلة التي يقوم فيها النفي كنفي مطلق هي الجنس بما هو كذلك أو بما هو **وعي بالذات**. **وإن الوعي بالذات إنما يتوصل إلى الإشباع في وعي آخر بالذات.**

[١١] إن تصور الوعي بالذات قد استتم فقط في هذه اللحظات الثلاث: (أ) فموضوعه الأول هو الأنا الخالص اللامتميز؛ (ب) لكن هذه المباشرة هي ذاتها الوساطة المطلقة لأنها إنما تقوم كفعل إبطال الموضوع المستقل أو هي رغبة. وإشباع الرغبة هو بحق انعكاسُ الوعي بالذات في ذاته أو اليقين إذ يصير حقيقة؛ (ج) لكن حقيقة هذا اليقين هي بالأحرى الانعكاس المزدوج أو تضاعف الوعي بالذات. الوعي بالذات موضوع للوعي، موضوع يتضمن في ذاته أخرويته أو يجعل من الفرق فرقا ملغيا، موضوعٌ حاصل بذلك على استقلاله. صحيح أن الشكل المتميز الذي لا يزيد عن أن يكون **كائنا حيا** يُبطل كذلك استقلاله في

خلال حركة الحياة المرسومة، لكنه إذ ينتهي اختلافه ينتهي أيضاً كونه ما هو إياه؛ فأما موضوع الوعي بالذات فيبقى على استقلاله في سياق نفيه نفسه هذا[١]؛ وهو بذلك جنس لذاته، مسيل كلي في ذات تميزه الجزئي؛ إنه وعي بالذات حي.

١٢] **إنه وعي بالذات لوعي بالذات**. وما هو في الواقع إلا بذلك؛ لأنه إنما يحوز بذلك وحدته بنفسه في أخرويته؛ **فالأنا**، الذي هو موضوع تصوره، ليس في الواقع **موضوعا**؛ ما من موضوع **مستقل** إلا موضوع الرغبة، لأنه وحده الجوهر الكلي الذي لا يلحقه دمار، الماهية السيالة المساوية ذاتها. وحين يكون الموضوع وعيا بالذات، فهو معا أناً وموضوعٌ على حد سواء. - بهذا يخرج لنا منذ الآن تصور العقل [أو الروح]. فما ينتظر الوعي الآن هو الخبرة بما هو العقل، هذا الجوهر المطلق الذي يؤلف في حرية الأضداد التامة وفي استقلالها، أي وإن انبثق أكثر من وعي بالذات كل منها قائم لذاته، يؤلف مع ذلك وحدتها: **أناً متكثر في نحن ونحن مؤتلف في أنا**[٢].

١٣] في الوعي بالذات باعتباره تصور العقل يبلغ الوعي منطلقه مستأنفا مساره بعيدا عن المظهر المبرقش للدنيوي المحسوس وعن الليل الفارغ للماوراء المفارق كيما يلج ضياء الحضور المعقول[٣].

---

(١) ربما جاز أن نلاحظ ههنا أنه يبقى مستقلا رغم هذا النفي، لأن نفيه نفسه (أو توكيد أخرويتها عملية تتم في اللغة (أو بالكلام)، أي في المجال الرمزي، وليس في الواقع، أي بالموت.

(٢) والمراد به العقل من حيث هو عند هيغل فرد جمع أو جمع فرد - لذا جازت أيضاً ترجمته بالروح. لكنها ترجمة تركناها لما لها في العربية من أصداء قد **تطغى** على ما تتسم به الفلسفة الهيغلية رغم ذلك من النزعة العقلانية.

(٣) المظهر المبرقش للدنيوي المحسوس يقابل اليقين الحسي والإدراك الحسي، كما يقابل الليلُ الفارغ للماوراء المفارق للمحسوس الفهمَ.

استقلال الوعي بالذات وتبعيته؛
السيادة والعبودية

[١٤] الوعي بالذات لا يكون في ذاته ولذاته إلا حين يكون ومن حيث يكون في ذاته ولذاته لوعي آخر بالذات؛ أي من حيث هو ملاق منه عرفانا بكونه كذلك. إن تصور وحدة الوعي بالذات في تضاعفه أو تصور اللانهاية في تحققها في الوعي بالذات[١]، محل تتشابك فيه وجوه متعددة ومعاني شتّى؛ لذا وجبت من جهة التفرقة بين لحظات هذا التشابك تفرقة دقيقة ووجب من الجهة الأخرى أن نأخذها وأن نعرفها في ثنايا هذا التمييز بما هي أيضاً لا متمايزة، أي وجب تناولها ومعرفتها في معناها المضاد. إن المعنى المزدوج لما يتميز يكمن في ماهية الوعي بالذات، في كونه لا يستوي على خاصية إلا قبل على الفور ضدها. هذا ولسوف يطالعنا تحليل هذه الوحدة المعقولة في ازدواجها بحركة **العرفان**.

[١٥] **[الوعي بالذات المزدوج]**. - الوعي بالذات يواجهه وعي آخر بالذات. وإنه ليمثل له كأنه وافد من **خارج**. ولهذا معنيان: أولاً، أن الوعي بالذات قد فقد نفسه، لأنه يرى نفسه كماهية **أخرى**؛ ثانياً أنه بهذا عينه قد الغى **الآخر**، لأنه لا يراه كأنه أيضاً ماهية وإنما يرى **نفسه هو فيه**[٢].

حتم عليه إذاً أن يبطل كونه - المختلف هذا. ههنا إبطال يضرب المعنى

---

(١) ومنه يتبين أن اللانهاية عند هيغل هي الوحدة في الازدواج فلا شبه لها باللانهاية الرياضية التي هي خاصية للمقدار أو العدد.

(٢) نلمس هنا حدسا من أقوى أحداس هيغل وأشدها نفاذا، وهو حدس أيده بعد ذلك تعمق علاقة الأنا بالشبيه (أو الشبيه-الغريم) فيما يسمى بدراما الغيرة أو صراعها. فالأنا **اولا** يسلبه الشبيه كيانه، ثم هو **ثانيا** يظل حبيس نفسه حين يظن أنه يدرك الآخر.

المزدوج الأول، ومنه ينتج معنى مزدوج ثان: عليه، أولاً، أن يشرع في إبطال الماهية **الأخرى** المستقلة حتى يكتسب يقينه بنفسه كماهية؛ وإنه، ثانيا، ليشرع بذلك في إبطال نفسه، فما هذا الآخر إلا إياه.

١٦] هذا الإبطال المزدوج المعنى لأخرويته المزدوجة المعنى عَوْدٌ إلى نفسه مزدوجُ المعنى كذلك؛ لأنه، أولاً، يسترجع نفسه بهذا الإبطال أو يصير مساويا لنفسه من جديد بعد أن أبطل أخرويته؛ لكنه، ثانيا، يرد أيضاً إلى الوعي الآخر ما سلب، لأنه ما أيقن إلا بنفسه في الآخر؛ فإن أبطل كونه **هو** فيه، صَيَّرَه حراً من جديد.

١٧] هذه الحركة الصادرة عن الوعي بالذات قد وصفناها على هذا النحو كأنها **فعل أحد** الوعيين بالذات. ولكن هذا الفعل نفسه ذو اتجاه مزدوج: فهو فعله كما هو **فعل الآخر**، لأن الآخر أيضاً يحظى في الواقع بذات الاستقلال وهو أيضاً حبيس نفسه، لا تنطوي جنباته إلا على ما كان هو مأتاه. فالوعي بالذات الأول لا يواجهه الموضوع في صورته الأولى كموضوع مجعول للرغبة وحسب، بل الموضوع الآن موضوع مستقل، قائم لذاته، وما يستطيع الوعي بالذات حياله شيئاً إلا إذا أجرى في نفسه ما يُجرى فيه. وعليه تقوم الحركة فقط في الحركة المزدوجة الصادرة عن الوعيين بالذات. كلاهما يرى الآخر يصنع ما يصنع؛ كلاهما يأتي ما يريد أن يأتيه الآخر؛ ومن ثم لا يأتيه الا من حيث يأتي الآخر المثل؛ فأما الفعل الصادر عن جانب واحد فعديم الغناء، لأن المُقَيَّضَ لا ينتج إلا بفعل الطرفين.

١٨] الفعل إذا مزدوج المعنى لا من حيث كونه يتناول **الذات** ويتناول **الآخر** فقط، بل أيضاً من حيث كونه في وحدته اللامنقسمة **فعلَ الواحد** كما هو **فعل الآخر**.

١٩] في هذه الحركة نرى العملية التي عرضت من قبل في صورة لعب القوى، نراها تتكرر، لكن في داخل الوعي. فما كان في هذا اللعب ظاهراً لنا نحن ظاهرٌ الآن للطرفين نفسيهما. الحد الأوسط هو الوعي بالذات الذي ينفك بتوزعه بين الطرفين، وكل طرف يقوم في هذا التبادل الذي يتناوب تعينه وفي المرور المستمر إلى الطرف المقابل. غير أن كل طرف، من حيث هو وعي، ينتقل فعلا **خارج نفسه**؛ ثم هو رغم ذلك، في كونه هذا خارج نفسه، يظل في عين

الوقت حبيس نفسه، يظل قائما **لذاته** كما يقوم **له** كونه خارج نفسه. له يتبين بلا واسطة **أنه** الوعي الآخر **وأنه ليسه**؛ له أيضاً يتبين أن الوعي الآخر إنما يقوم لذاته حين يبطل هو قيامه لذاته، وأن قيامه لذاته هذا في قيام الغير لذاته. فكل طرف هو بالنسبة إلى الطرف الآخر الحد الأوسط الذي عن طريقه يتصل بنفسه ويستجمعها؛ وكل منهما بالقياس إلى نفسه وإلى الآخر ماهية مباشرة قائمة لذاتها، لكن في عين الوقت دون أن يكون كذلك إلا بهذه الوساطة كلاهما **يعرف نفسه متعرفا بالآخر**[1].

[٢٠] هذا التصور الخالص للعرفان أو لازدواج الوعي بالذات في وحدته، ينبغي علينا الآن بحثه وأن نرى كيف تستبين حركته بالنسبة إلى الوعي بالذات نفسه. هذه الحركة سوف تطالعنا أولاً بجانب اللامساواة أو بانشقاق الحد الأوسط إلى طرفين يعدل التضادُ بينهما التضادَ بينه هو، بما هو هذان الطرفان وبين نفسه: طرفين ينال أحدهما وحده العرفان بينا لا يعدو الآخر أن يعترف به.

[٢١] **[الصراع بين الوعيين بالذات المتقابلين]**. - إن الوعي بالذات في أول أمره قيامٌ بسيط لذاته، متساوٍ معها، مُقْصٍ عنها **كلَّ** أخروية؛ فماهيته وموضوعه المطلق هما بالنسبة إليه **الأنا**؛ ثم هو في هذه المباشرة أو في هذا القيام لكونه لذاته شيء **فرد**. الغير بالقياس إليه موضوع عارض، موسوم بالمنافاة. سوى أن الغير وعي بالذات كذلك. وهكذا ينتصب فرد في **مواجهة فرد** آخر. وإنهما إذ ينتصبان **مباشرة** على هذا النحو لا يخرج حال أحدهما بالقياس إلى الآخر عن كونه موضوعا بين الموضوعات؛ كلاهما شكلان **مستقلان**. ثم إنه لما كان الموضوع قد تعين هنا كحياة فكلاهما وعيان مغموران في الوجود الحيوي، لم يستكملا بعد - **الواحد بالقياس إلى الآخر** - حركةَ التجريدِ المطلقِ القائمةَ في أن يقتلع كل من ذاته كل وجود مباشر وفي أن يمثل بما هو وبما هو فقط النفي المنبث في الوعي المتساوي وذاته. وبعبارة أخرى: إن هذين الوعيين لم يمثل كلاهما بعد للآخر بما هو **قيام خالص لذاته**، أي **وعي بالذات**. صحيح أن كليهما موقن بنفسَه، لكن لا بمقابلَه؛ من ثم كان يقينه بذاته لا يزال مجردا من كل حقيقة،

---

(١) تعرف بفلان: صار معروفا عنده (عن المنجد).

لأن حقيقته إنما تقوم في أن يتمثل له وجوده هذا لذاته في صورة الموضوع المستقل أو - وهو ما يعني نفس الشيء - في أن يتمثل له الموضوع كأنه هذا اليقين الخالص بذاته هو. ولكن تصور العرفان يجعل من ذلك أمرا محالا اللهم إلا إذا حقق الموضوع في ذاته بالقياس إلى الأول وحقق الأول بالقياس إلى الثاني هذا التجريدَ الخالص للوجود للذات، تحقيقا يتم بفعله هو ثم من جديد بفعل الآخر.

[٢٢] أن يمثل الوعي بالذات باعتباره تجريداً خالصاً أمر يقوم في سفوره كنفـي خالص لجميع وضعه الموضوعي، أو في الإسفار عن عدم تعلقه لا بموجود ما محددٍ ولا بالفردية الكلية التي تسم عموما كل موجود، عن عدم ارتباطه بالحياة. المثول على هذا الوجه هو الفعل المزدوج: فعل الآخر وفعلٌ في حد ذاته. فبما هو فعل **الآخر**، كل طرف ينزع إلىٰ موت صاحبه. ولكن بهذا عينه يعرض الفعل الثاني، **الفعل في حد ذاته**؛ لأن الفعل الأول يتضمن المجازفة بالحياة. وعليه فمسلك الوعيين بالذات مسلك مرسوم بحيث **يمتحن** كلاهما نفسه ويمتحن الآخر في صراع من أجل الموت أو الحياة. هذا الصراع لا مندوحة عن خوضه لأن كليهما قد وجبت عليه تعلية يقينه **بكونه لذاته** الى مرتبة الحقيقة، عنده وعند الآخر. فبغير المجازفة بالحياة لا سبيل على الحفاظ على الحرية ولا سبيل إلى البرهان على أن ماهية الوعي بالذات لا تنحصر في **الوجود**، في الوضع **المباشر** الذي ينبثق عليه بادىء ذي بدء، في انغماسه في سعة الحياة؛ وإنما يثبت المرء بالأحرى، بهذه المجازفة، أن الوعي بالذات لا يحوي حاضرا إلا نزل عنده منزلة اللحظة الزائلة وأنه **وجود للذات** خالص، وليس إلا ذلك. صحيح أن من المتاح للفرد الذي ما وضع حياته قط على كفة الميزان أن يحظى بالاعتراف به بوصفه **شخصا**(١)، ولكنه ما يبلغ بذلك حقيقة العرفان بما هو عرفان بوعي بالذات مستقل. وعلى هذا القياس فكل فرد لا بد نزاع إلى موت الغير إذ يخاطر بحياته، فما يزيد الغير عنده وزنا عن نفسه؛ إن ماهيته تمثل له كأنها ماهية أخرى مقصية عنه،

---

(١) الإشارة هنا إلى الشخص بالمعنى المجرد أو القانوني وإلى حرية الفرد التي لا تعدو أن تكون تصديقا أو يقينا ذاتيا لم تثبت حقيقته الموضوعية. من المعلوم ان هذه الصفحات وما يليها كان لها بالغ الأثر في الجدلية الماركسية. هذا وغني عن البيان أن ما يسميه هيغل تصور العرفان لا علاقة له من قريب ولا من بعيد بما سماه غبي مفتون، ضل وأضل، باسم «البحث عن الذات».

فلزام القضاء على وجوده – المقصي – عنه، إن الآخر[1] وعي مشغول على أنحاء شتى، مسعاه الوجود ، وعليه أن يحدس أخرويته كقيام خالص لذاته او كنفي مطلق.

[٢٣] غير أن من شأن هذا الامتحان بالموت أن يجهزَ على ذات الحقيقة التي كان ينبغي نتوجها عنه ويجهزَ في عين الوقت على اليقين الذاتي بوجه عام. ذلك أنه لما كانت الحياة **الوضع الطبيعي**[2] للوعي أو كانت الاستقلال مجردا من طاقة النفي المطلق، فكذلك الموت هو **النفي الطبيعي** لهذا الوعي عينه، النفي بغير الاستقلال، ومن ثم فهو نفي يخلو من معنى العرفان الذي كان يتطلبه الوعي. صحيح أن الموت يشهد يقينا بأن كلا الطرفين قد جازف بحياته واستصغر شأنها في نفسه كما في الغير، ولكن هذا اليقين لا وجود له عند من خاضا الصراع نفسيهما. إن هذين يبطلان وعيها المدسوس في تلك الماهية الغريبة، في هذا الوجود هناك الطبيعي، ويبطلان نفسيهما بما هما **طرفان** راغب كل منهما في أن يكون لذاته. ولكن هذا التبادل [موت بموت] يؤدي أيضاً إلى اختفاء اللحظة الجوهرية، لحظة الانفكاك إلى طرفين متعينين على التضاد، بينما يتطابق الحد الأوسط ووحدة ميتة انحلت إلى طرفين ميتين، متجاوزين وحسب، بلا تضاد، فلا تداول بينهما لأخذ وعطاء عن طريق الوعي، وإنما يترك كلاهما الآخر حرا لانصرافه عنه ترك الشيء للشيء. ففعلهما يقوم في النفي المجرد لا نفي الوعي الذي يُبطل بحيث **يحتفظ** بما أبطل **ويبقى** عليه وبهذا يظل بعد بطوله.

[٢٤] من هذه الخبرة يتعلم الوعي بالذات أن الحياة لازمة له لزوما لا يقل عن لزوم الوعي الخالص بالذات. فالوعي بالذات يرى موضوعه المطلق في الأنا البسيط الذي هو بالقياس إلينا أو في ذاته الوساطة المطلقة والذي لحظته الجوهرية الاستقلال الثابت؛ والذي ينتج عن الخبرة الأولى هو انحلال هذه الوحدة البسيطة؛ فبهذه الخبرة يقوم من ناحية وعي خالص بالذات ومن الناحية الأخرى وعي ليس خالصا لذاته، بل حاضرا لوعي آخر: أي وعي **عنصره**

---

(١) تنبه الى ان الأنا يصدق عليه ايضا انه الآخر لأنه كذلك بالقياس الى سويه ولأنه نفسه يستشعر بالقياس اليه هذه الأخروية.

(٢) الوضع هنا مصدر فعلي.

الوجود، أو مستقر على صورة **الشيئية**. هاتان اللحظتان لازمتان؛ لكنهما لِما بينهما من التفاوت والتضاد، ما دام انعكاسها في الوحدة لم ينتج بعد، تتمثلان كشكلين متقابلين من أشكال الوعي: أحدهما الوعي المستقل الذي يؤلف قيامُه لذاته ماهيتَه، بينما الآخر الوعي التابع الذي ماهيته العيش أو الوجود لغيره؛ أحدهما **السيد** والآخر **العبد**.

[**السيد والعبد.- السيادة**]. - إن السيد هو الوعي القائم لذاته؛ ٢٥]
لكنه لم يعد مجرد تصور هذا الوعي، بل وعيا قائما لذاته صارت علاقته بنفسه يتوسطها الآن وعي **آخر**، وعي ماهيته الارتباط **بالوجود** المستقل أو بالشيئية بوجه عام. فالسيد متصل بهاتين اللحظتين: بالشيء كشيء، ألا وهو موضوع الرغبة؛ ثم بالوعي الذي تلحق الشيئية ماهيته. ثم إنه إذ كان (أ) بما هو تصور الوعي **بالذات** علاقةً مباشرةً بالوجود للذات، وكان في عين الوقت (ب) وساطةً أو وجوداً للذات لا يتم قيامه لذاته إلا من خلال الآخر، فإنه بذلك متصل (أ) اتصالا مباشرا باللحظتين و(ب) اتصالاً لا مباشرا بكل منها عن طريق الأخرى. السيد متصل اتصالا **غير مباشر بالعبد عن طريق الوجود المستقل**، لأن ذلك هو رباط العبد؛ ذلك قيده الذي أخفق في تجريد نفسه منه في الكفاح وبه تبين تابعا لا استقلال له إلا في الشيئية. فأما السيد فهو القوة المسيطرة على هذا الوجود لأنه قد أثبت في الكفاح أن هذا الوجود لا تزيد قيمته عنده عن كونه شيئاً منفياً؛ ولما كان هو القوة المسيطرة على هذا الوجود وكان هذا الوجود هو القوة المسيطرة على الفرد الآخر فالسيد في هذا القياس هو القوة التي يندرج تحتها الفرد الآخر. وبالمثل يتصل السيد **اتصالا غير مباشر بالشيء عن طريق العبد**؛ فالعبد باعتباره وعياً بالذات بوجه عام يسلك بازاء الشيء مسلكا نافيا ويبطله، لكن الشيء في الوقت نفسه شيء مستقل بالنسبة إليه، فهو أعجز من أن يتوصل إلى القضاء عليه وإعدامه ولا يملك سوى **تغييره بفضل عمله**. بهذا، بفضل هذه الوساطة، تصير علاقة السيد **الغير المباشرة** بالشيء، تصير على العكس النفي الخالص لهذا الشيء نفسه أو **الاستمتاع به**، فما عجزت الرغبة عن ادائه يأتيه استمتاع السيد: القضاء على الشيء والارتواء في متعته. هذا الارتواء لا تأتيه الرغبة نظرا لاستقلال الشيء؛ أما السيد، وقد وسط

العبد بين الشيء وبينه، فلا يتصل باستقلال الشيء إلا على هذا النحو مستمتعا به استمتاعا صرفا؛ إنه يترك جانب استقلال الشيء للعبد الذي يهيئه بجهده.

[٢٦] في هاتين اللحظتين يتم للسيد الاعتراف به من قبل وعي آخر؛ لأن هذا الوعي الآخر يسلك في هاتين اللحظتين كأنه شيء ثانوي: مرة أولى إذ يغير الشيء بجهده، ومرة ثانية في ارتباطه بوجود محدد. في هاتين اللحظتين يقصر هذا الوعي عن السيطرة على الوجود وعن بلوغ النفي المطلق. وعليه فههنا تحضر من العرفان تلك اللحظة التي يبطل فيها الوعي الآخر نفسَه بما هو قائم لذاته، مجريا على نفسه ما يريد الأول تحديداً اجراءه عليه؛ كما تحضر بالمثل اللحظة الأخرى التي لا يفترق فيها فعل الوعي الثاني من فعل الأول؛ لأن ما يأتيه العبد هو على وجه الصحة صنع السيد؛ فإلى هذا الأخير وحده ينتسب القيام للذات وتنتسب الماهية؛ إنه القوة النافية الخالصة التي الشيء بالقياس إليها عدم؛ وهو إذا الفعل الخالص الموافق للماهية في هذه العلاقة؛ أما فعل العبد فليس فعلا خالصا بل فعلا مجانبا للماهية. يبقى أن العرفان بالمعنى الصحيح للكلمة لا يزال يفتقد إحدى لحظاته: تلك التي يُجري فيها السيد على نفسه ما يجريه على الفرد الآخر ويجري العبد على السيد ما يجريه على نفسه. ومنه لم ينتج سوى اعتراف من جانب واحد، خال من المساواة.

[٢٧] ههنا يمسي الوعي المجانب للماهية، يمسي بالقياس إلى السيد الموضوع الذي تقوم فيه **حقيقة** يقينه بنفسه. بيد أن من الواضح أن هذا الموضوع لا يوافق تصوره؛ الواضح أن السيد لم يجد حيث تم تحقيقه إلا شيئاً ما أبعده عن أن يكون، وعيا مستقلا؛ فما يقوم إزاءه مثل هذا الوعي، بل هو يرى نفسه بالأصدق إزاء وعي تابع؛ ومن ثم فقد يقينه **بالوجود للذات** بما هو حقيقة، وإنما حقيقته على الضد هي بالأحرى الوعي المجانب للماهية وفعله المشبوه بهذه المجانبة.

[٢٨] الوعي المستقل **حقيقته** بالتالي هي **الوعي المستعبد**. صحيح ان هذا الوعي المستعبد يبدو أولا كأنه بعيد عنه وليس كأنه حقيقة الوعي بالذات. ولكن كما أن السيادة قد تكشفت عن أن ماهيتها عكس ما تريد، كذلك سوف تصبح العبودية بالأحرى في خلال تحققها الخاص عكس ما هي إياه مباشرة؛ لسوف تنطوي نفسها كوعي مكبوت في نفسه، منقلبة إلى استقلال حقيقي.

[**الخوف**]. - إنا لم نر ما هي العبودية إلا في مسلك السيادة. ولكن العبودية وعي بالذات، وواجبنا إذا أن نبحث ماهيتها كما هي في ذاتها ولذاتها. العبودية بادىء ذي بدء ترى في السيد الماهية؛ **وحقيقتها** إذا معطاة لها في **الوعي المستقل القائم لذاته**، وإن كانت هذه الحقيقة الماثلة **لها** ليست بعد متحققة فيها. ولكنها في الواقع **تملك** رغم ذلك هذه الحقيقة، حقيقة النفي الخالص **الوجود للذات**، لأنها قد حصلت فيها **خبرة** ماهيتها هذه. إن هذا الوعي قد استشعر المخافة على وجه التحديد، لا بصدد هذا الموضوع أو ذاك، لا خلال هذه اللحظة أو تلك، بل في صدد وجوده مجتمعا، لأنه قد حسَّ رعب الموت، السيد المطلق. إنه، إذ حسه، قد تسرب الذوبان إلى طياته الدفينة، ودبت الرعشة في اعماقه، وجميع ما قد رسخ فيه اهتز. ولكن مثل هذه الحركة الكلية الصُرَاح، مثل هذه الإذابة المطلقة لكل بقاء، لَتلك هي الماهية البسيطة للوعي بالذات، النفي المطلق **الوجود للذات الخالص**، الحال إذاً في هذا الوعي نفسه. هذه اللحظة، لحظة الوجود الخالص للذات، **معطاة له** كذلك، لأنها **تؤلف**، في السيد **موضوعَه**. يضاف إلى ذلك أن هذا الوعي ليس فقط هذا الانفكاك الكلي **بوجه عام**، لكنه، إذ يخدم، يحدث هذا الانفكاك الكلي **ويحققه فعلا**. إنه إذ يخدم يفصم في كل لحظة ولحظة عروقه بالوجود الطبيعي، وإذ يعمل يُسْقِطُه. [٢٩]

[**التكون او التثقف**]. - ولكن الشعور بالقوة المطلقة إذ يتحقق بوجه عام [٣٠] كما في جزئيات الخدمة ليس سوى الانحلال **في ذاته** [**أو ضمنا**]؛ وإذا كانت مخافة السيد **هي** يقينا بداية الحكمة، فالوعي **يحضر فيها لنفسه** دون أن يكون **قياما لذاته** لكنه يدرك نفسه [صراحة] بوساطة العمل. ففي اللحظة الموافقة للرغبة في وعي السيد، كل ما يبدو لصوقه بالوعي الخادم هو جانب العلاقة التابعة بالشيء، ما دام الشيء يبقى في هذه العلاقة محتفظا باستقلاله. فرغبة السيد قد خَصت نفسها بالنفي الخالص للموضوع [بالاستهلاك دون العمل]، ومن ثم بالشعور بذاتها شعورا لا مخالطة فيه. ولكن هذا عينه هو السبب الذي من أجله لم يكن هذا الاكتفاء نفسه إلا حالة زائلة إذ ينقصه جانب **الموضوعية** أو الدوام. فأما العمل فهو على العكس رغبة **مكبوحة**، زوال

مرجأ: العمل **يكوِّن** [**الشيء والعامل**]. فالعلاقة النافية بالموضوع تصبح **صورة** هذا الموضوع نفسه، تصبح **شيئاً دائماً**؛ وذلك بالتحديد لكون الموضوع شيئاً له استقلاله بالنسبة إلى العامل. هذا الحد الوسط النافي، أو **الفعل** المكوِّن، هو في الوقت عينه **الفردية** أو القيام للذات الخالص المؤلف لماهية الوعي، والذي يبرز الآن، في العمل، إلى الخارج منتقلا إلى مجال الدوام؛ هكذا يتسنى للوعي العامل أن يحدس الموجود المستقل كأنه يحدس **ذاته هو**.

[٣١ ولا يقف التكوين عند هذا المعنى الإيجابي الذي بمقتضاه يكتسب الوعي الخادم، باعتباره قياما خالصا لذاته، **وجوده**؛ لكنه يحمل أيضاً معنى نافيا بالقياس إلى لحظته الأولى، ألا وهي الرعب. ذلك أن النفي الخاص بهذا الوعي، قيامه لذاته، لا يغدو موضوعا له في خلال تكوين الشيء إلا لأنه **يبطل الصورة** الموجودة المقابلة له. ولكن هذا العنصر الموضوعي النافي هو بالتحديد الماهية الغريبة التي ارتعد أمامها الوعي الخادم. فأما الآن فها هو ذا يهدم هذا النافي الغريب؛ إنه يثبت نفسه كحد ناف في مجال الدوام صائراً بذلك **لذاته شيئاً يقوم لذاته**. فالوعي الخادم يطلع في السيد على الوجود للذات كأنه شيء **مختلف**، أو هذا القيام للذات ليس إلا **له**؛ وفي الرعب يحل القيام للذات **به**؛ أما في التكوين فيصبح له القيام للذات قيامه هو **الخاص**، وبذا يتوصل إلى الوعي بكونه نفسه موجودا في ذاته ولذاته. فالصورة إذ تبرز إلى الخارج لا تصبح بالنسبة إلى الوعي شيئاً عداه؛ لأن هذه الصورة بالتحديد هي وجوده الخالص لذاته اذ يرقى لناظره في هذا الخروج إلى مرتبة الحقيقة. ففي العمل بالتحديد، حيث غرب على الوعي الخادم **معناه**، يكتسب هذا الوعي بفعل تجدد اكتشافه نفسه بنفسه **معناه الخاص**. - ان مثل هذا الانعكاس يقتضي هاتين اللحظتين: لحظة الخوف والخدمة بوجه عام، ثم لحظة التكوين؛ وكلاهما لا بد أيضاً من وجودهما بالإطلاق. فبغير قسر الخدمة والطاعة يبقى الخوف خوفا شكليا ولا ينسحب على الموجود في جميع ما يحضر له بالفعل. بغير النشاط التكويني يبقى الخوف خوفا داخليا أبكم ولا يصير الوعي وعيا لذاته. فالوعي إن أخذ في التكوين دون أن يخبر هذا الخوف الأول المطلق، لم يكن إلا مسلكا لا جَدَّ في معناه الخاص؛ فما صورته أو نفييّته بالنفييّة في ذاتها؛ ومنه استحال أن يُكسبه فعلُه التكويني الوعي بالذات بما هو وجوده وماهيته. إن الوعي إذا لم ينصهر في الخوف المطلق وقف عند هذه المخافة

الجزئية أو تلك، بقي بون بينه وبين ماهيته النافية، وبقيت هذه دون ان تتغلغل في جوهره. إن الوعي الطبيعي يظل **في ذاته** منتسبا إلى الوجود المتعين [أي لا يكون نفيا خالصا] طالما لم يُهَز جميع محتواه؛ وما يخرج معناه الخاص عندئذ عن أن يكون **معنى خاصاً**[1]، حريةً ما زالت ترقد في حضن العبودية. فبقدر ما يقل في هذه الحالة احتمال أن تصير الصورة الخالصة ماهيته، بقدر ما يقل احتمال صيرورتها، من حيث تعلو الفردي، تكوينا كليا، تصورا مطلقا؛ إنها لن تخرج عن كونها مهارة جزئية تحققت سيطرتها على هذا الشيء أو ذاك، لكن لا على القوة الكلية ولا على الوجود أو الماهية الموضوعية في مجموعها.

(١) أي هو لن يكون إلا أصالة سطحية بلا عمق. اعتزازاً بـ «فكره الخاص» دون طائل.

ب

حرية الوعي بالذات
الرواقية، المذهب الشكي، الوعي البائس

[مقدمة، المرحلة الحاضرة: الفكر]- إن الوعي بالذات المستقل إنما يجد [٣٢] ماهيته في محض تجريد الأنا، هذا من جهة؛ ثم إنه، من جهة أخرى، حين يتكون ويتميز، لا يتخذ عنده هذا التميز شكل الماهية الموضوعية المتقومة في ذاتها؛ وعليه فهذا الوعي بالذات لا يصبح أنا قادراً في بساطته على تمييز نفسه تمييزا صادقا، أو أنا يظل في هذا التمييز المطلق مساويا لنفسه(١). فأما الوعي المرتد في نفسه فيصبح على العكس في خلال فعل التكوين، من حيث هو صورة الشيء المتكون بهذا الفعل، يصبح موضوعا لنفسه، كما أنه في عين الوقت يحدس في السيد القيام للذات كوعي. سوى أن هاتين اللحظتين- ذاته كموضوعٍ مستقلٍ، ثم مثل هذا الموضوع كوعي ومن ثمت بما هو ماهيته الخاصة - تنشق كلتاهما عن الأخرى من وجهة نظر هذا الوعي الخادم بما هو كذلك. ومع هذا، فإنه لما كانت **صورة** الموضوع وكان **القيام للذات** أمرا واحدا من **وجهة نظرنا نحن** أو في **ذاتيهما**، ولما كان الوجود الحق بحسب تصور الوعي المستقل هو الوعي، فإن جانب الوجود الحق أو جانب الشيئية المصورة في العمل لا يؤلف على الاطلاق جوهرا مختلفا من الوعي. إنا نطالع هنا شكلا جديدا من اشكال الوعي: وعي يعلم، بما هو اللانهاية أو حركة الوعي الخالصة، يعلم أنه موجود حق أو متقوم في ذاته: وعي **يفكر** أو وعي بالذات حر. لأن **الفكر** لا يعني كون الوعي لنفسه موضوعا في صورة **الأنا المجرد**، بل الأنا من حيث يملك في نفس الوقت قيمة

---

(١) السيد الذي يتمثل فيه الوعي بالذات المستقل عاجز عن ان يصير له وجود دائم موضوعي في صورة الموضوع المصنوع بالعمل، وعليه فماهيته تظل محصورة في الأنا المجرد الذي يتحقق في مجرد الاستمتاع بالموضوع لا في خلقه.

الوجود في ذاته، أو هو يعني السلوك حيال الوجود الموضوعي على نحو يخلع عليه ما للوعي الذي يمثل له من قيمة الوجود للذات. فموضوع الفكر لا يجول في أخيلة وأشكال بل في **تصورات**، أي في وجود متميز في ذاته وإن فقد على الفور في نظر الوعي تميزه منه. فما يحضر للتخيل وما يتشكل للتمثل، **الموجود بما هو كذلك**، يؤلف من حيث الشكل شيئا مختلفا من الوعي؛ ولكن التصور أيضا **موجود**، وهذا التميز، من حيث يحل في الوعي نفسه، هو ما يؤلف محتواه؛ سوى أن هذا المحتوى إذ كان في الوقت عينه محتوى قد تكون عن طريق التصور، فإن الوعي يلم **مباشرة** بوحدته بهذا الموجود المحدد المتميز. ذلك ما لا يقع في التخيل حيث يحتاج الوعي أن يتذكر بحركة خاصة أن هذا الخيال **خياله**؛ بينما التصور بالنسبة إلي هو مباشرة **تصوري**. **أنا** في مجال الفكر **حر** ما دمت لا أقيم في غيري بل أمكث على قرب وشيك من نفسي بينا يأتلف الموضوع الذي هو بمثابة الماهية عندي في وحدة لا تنقسم مع كوني لنفسي؛ إن حركتي في مجال التصورات حركة في نفسي. غير أن الامر الذي يلزم تذكره دوما ونحن بصدد تحديد هذا الشكل الجديد من أشكال الوعي هو الآتي: أن هذا الشكل وعي **مفكر بوجه عام** أو أن موضوعه وحدة **مباشرة** من **الوجود في الذات والوجود للذات**؛ فالوعي المبعد نفسه عن نفسه وإن لم يختلف اسما يغدو لنفسه عنصرا متقوما **في ذاته**؛ لكنه في أول أمره إنما يؤلف مثل هذا العنصر بما هو ماهية كلية بوجه العموم، لا بعد بما هو هذه الماهية الموضوعية في نموها وفي حركة وجودها المتعدد الاشكال[١].

[**الرواقية**] إن هذه الحرية للوعي بالذات إذ تنبثق في خلال تاريخ العقل [٣٣
كظاهرة واعية بنفسها قد تسمت، كما نعلم، باسم **الرواقية**. ويقوم مبدأها في أن الوعي ماهية مفكرة وفي أن الشيء لا يحظى في نظر الوعي بقيمة جوهرية، أو لا يتراءى له كأنه الحق والخير، إلا من حيث يسلك الوعي ازاءه كماهية مفكرة.

(١) الوحدة هنا بين الوجود للذات والوجود في الذات لا تزال وحدة مباشرة لا يلم بها الوعي، من حيث هو فكر (والمراد بالتحديد هو الفكر الرواقي)، إلا إلماما كليا شكليا؛ فهي لم تصبح بعد نفاذا تصوريا بالفكر إلى تكونه وتكون الماهية الموضوعية او «الواقع» الذي يرى نفسه منسردا فيه، في آن معا.

[٣٤] إن توسع الحياة توسعا تتعدد أشكاله ويزداد فيه تمايزها، هذا التوسع في تفصله وتعقده، هو الموضوع الذي تسدد إليه الرغبة والعمل نشاطهما. سوى أن هذا النشاط قد انحصر الآن في تمييز بسيط استقر في حركة الفكر الخالصة -. فالأمر الهام هنا ليس الفرق الذي يمثل **كشيء محدد** أو كوعي **بوجود طبيعي محدد**، كعاطفة أو **كرغبة وهدف لهذه الرغبة** (سواء أملي هذا الهدف وعي **الخاص** أو أملاه **وعي غريب**)، الأمر الهام ليس كل أولئك، وإنما هو الفرق الذي **يلوح للفكر** أو الذي يفقد مباشرة تميزه من الأنا. وعليه يسلك هذا الوعي حيال علاقة السيادة والعبودية مسلكا نافيا؛ فلا هو بالسيد الذي يجد حقيقته في العبد ولا بالعبد الذي يجد حقيقته في إرادة السيد وفي خدمته؛ وانما يقوم فعله في بقائه حرا سواء على العرش كان أم كان مكبلا بالقيود ومهما بلغت تبعيته في وجوده الفريد هذا؛ إن فعله يقوم في التحصن بهذا الاستعلاء الخالي من الحياة، المرتد دوما إلى **ماهية الفكر البسيطة**، مبتعدا عن حركة الوجود، عن الفعل وعن الانفعال. إن الاستمساك العنيد بالرأي الخاص هو الحرية إذ تتشبث بسمة خاصة من السمات مع بقائها في العبودية؛ أما الرواقية فهي الحرية التي تتجاوز باستمرار هذا النطاق لتأوى إلى **كلية الفكر الصرفة**. وما كان مستطاعا أن تظهر الرواقية من حيث هي صورة من عقل العالم إلا في زمن عم فيه الخوف وعم الاستعباد، وإن لزم كونه أيضا زمنا عمت فيه الثقافة وعلا بها إلى مرتقى الفكر.

[٣٥] صحيح أن هذا الوعي بالذات لا تقوم ماهيته في غيره ولا في تجريد الأنا المحض، بل ماهيته هي الأنا المشتمل على الاخروية وإن يكن باعتبارها اختلافا فكريا، بحيث إذا بهذا الأنا في أخرويته يرتد مباشرة إلى نفسه. يبقى مع ذلك أن ماهية الوعي بالذات هذه ان هي في ذات الوقت إلا ماهية **مجردة**. فحرية هذا الوعي بالذات حرية **يستوى عندها** أمر الوجود الطبيعي، وهي إذاً قد تركته حرا كذلك، **والانعكاس** بذلك انعكاس مزدوج. فالحرية في الفكر ما حقيقتها إلا **الفكر الصرف**، وإنها لحقيقة ينقصها ملاء الحياة، وما هي إذا إلا تصور الحرية لا الحرية ذاتها؛ فمثل هذه الحرية لا تتجاوز ماهيتها **الفكر** بوجه عام، الصورة بما هي كذلك إذ انقطع رباطها باستقلال الاشياء فارتدت الى ذاتها. ولكن لما كان على الفرد - من حيث يعمل - أن يسلك على نحو حي،

وكان عليه - من حيث يفكر - أن يدرك العالم الحي بأسره باعتباره نسقا فكريا، لما كان الأمر كذلك فقد لزم أن يوجد **في الفكر نفسه** -من أجل انطلاق العمل - **مضمون** ما هو خير وكذلك - من أجل انطلاق الفكر - مضمون ما هو حق، بحيث لا يعود **ما يمثل للوعي** مشتملا على أي مقوم حاشا التصور الذي هو الماهية. ولكن التصور **يفرغ مضمونه** إذ ينفصل هنا، بما هو **تجريد**، من تنوع الاشياء المتكثر، ولا يملك سوى ما **يُعطى** له. صحيح أن الوعي إذ يُعمل الفكر في المضمون يهدمه باعتباره وجودا غريبا عنه؛ سوى أن التصور تصور **معين** وهذا **التعين** في التصور يمثل العنصر الغريب المندرج فيه. ومن ثمت كانت الرواقية لا تحير جوابا إذا سألها سائل أن تمده بما كان يسمى اذ ذاك **معيار** الحقيقة عامة، أي أن تمده تحديدا **بمضمون خاص بالفكر نفسه**. كان السؤال: أي شيء هو الخير والحق؟ لا يلقى منها جوابا سوى الالتجاء من جديد إلى الفكر **الفارغ من المضمون**: الخير والحق هما المعقول. ولكن هذا التساوي بين الفكر ونفسه لا يخرج من جديد عن كونه الصورة الخالصة التي لا يتعين فيها شيء قط؛ لذا كانت الالفاظ الكلية التي تَحَتَّم على الرواقية الوقوف عندها، كالحق والخير والحكمة والفضيلة، ألفاظا رفيعة النغم بلا شك، لكنها، لتمام قصورها عن توسيع المحتوى، لا تلبث أن تثير السأم.

وهكذا لا يخرج هذا الوعي المفكر من حيث تعين في صورة الحرية المجردة [٣٦] عن كونه نفيا غير مكتمل للأخروية. فهو إذ اكتفى بالارتداد إلى نفسه **منسحبا** من الوجود، لم يتحقق فيه كنفي مطلق لهذا الوجود. صحيح أن المضمون لا يكتسب عنده قيمته إلا بما هو فكر، لكن بما هو أيضا فكر **معين**، وفي ذات الوقت بما هو قابلية التعين من حيث هي كذلك(١).

[المذهب الشكي] إن **المذهب الشكي** يحقق ما لا تخرج الرواقية عن أن [٣٧] تكون تصوره، ويخبر فعلا [أو يمارس] ما تعنيه حرية الفكر - **ولَهي في ذاتها** النفي، وعلى هذا النحو يتحتم ظهورها. إن الوعي بالذات قد انعكس في فكرته

---

(١) الرواقية نفي ناقص للوجود الواقعي إذ هي لا تغير منه شيئاً، لا بالفكر ولا بالعمل، لأن محتوى التصور يتكرر ظهوره فيها كتعين محض. المذهب الشكي الذي سوف يتطرق الحديث إليه فيما يلي، سوف يحقق على العكس نفي المحتوى.

البسيطة عن نفسه، ولكن هذا الانعكاس قد قابله في الواقع خروج الوجود المستقل أو التعين الثابت عن لا نهائية الفكر؛ أما المذهب الشكي ففيه على العكس يسفر **للوعي** ما يطبع هذا الآخر من الخلو التام من الجوهرية والاستقلال. فالفكر يصبح الفكر المستتم المُعْدِمَ للعالم بتعيناته المتعددة الأشكال، كما تصبح نفيية الوعي بالذات الحر، تصبح وسط أشكال الحياة المتعددة هذه، نفيا فعليا. - فمن البين أنه اذا كانت الرواقية تقابل **تصور** الوعي **المستقل** الذي تجلى في علاقة السيادة والعبودية، فكذلك يقابل المذهب الشكي **تحقق** هذا الوعي كمسلك ناف تجاه الأخروية، يعادل الرغبة والعمل. سوى أنه إذا كانت الرغبة والعمل قد قصرا عن استمام النفي للوعي بالذات، فلسوف تنجح على العكس تلك المجادلة الموجهة ضد استقلال الأشياء المتعددة الأشكال، لأنها - هذه المجادلة - تستدير لها كوعي حر مكتمل، أو بعبارة أدق: لأن تلك المجادلة **تفكير** بالفعل أو لا تناه، ومن ثمت لم تكن الاشياء المستقلة، على ما بينها من الفروق، إلا لحظات زائلة بالقياس إليها. فالفروق التي لم تكن في فكرة الوعي الخالصة عن نفسه إلا **تجريد** الفروق، تغدو ههنا **جميع** الفروق، كما يصير كل كائن متميز طرفا يفترق من الوعي بالذات.

[٣٨] بهذا نكون قد عرفنا **طبيعة** الشكية و**النحو** الذي تسلك عليه. إن الشكية تزيح النقاب عن **الحركة الجدلية** التي يقوم فيها كل من اليقين الحسي والإدراك الحسي والفهم؛ كما أنها ترفع النقاب عن طابع اللالزوم الذي يدمغ كل ما يتجلى في علاقة السيادة والعبودية، لا بل لعين الفكر المجرد نفسه، كأنه **شيء متعين**. فعلاقة السيد والعبد تتضمن في ذات الوقت **وضعا معينا** تبدو فيه حتى القوانين الخلقية كأنها أوامر يمليها السيد؛ ولكن الفكر المجرد أيضا، التعينات فيه تصورات علمية ينتشر فيها فكر بلا محتوى، لا يربط في الواقع إلا برباط سطحي بين التصور وبين الوجود المستقل عنه والمؤلف لمحتواه، ويسلّم بصحة تصورات كل شأنها أنها تصورات **معينة** وإن تكن مجردات بحته[1].

[٣٩] إن **الجدلية** باعتبارها حركة نافية، كما **تقع** مباشرة، تظهر للوعي أولا كأنها

(١) المذهب الشكي ينقد أشكال المعرفة، وينقد الأحكام الخلقية من حيث هي أوامر يمليها السيد خالية من اللزوم، كما ينقد تصورات الفكر المجرد من حيث لا يزيد تعينها عن إضافة صورة الفكر اليها: كما في تعريف الخير بالمعقولية.

شيء وقع الوعيُ فريستَه ولا يتوقف وجودُه عليه نفسه. أما من حيث هي **مذهب شكي**، فالحركة الجدلية قد صارت على العكس لحظة من لحظات الوعي بالذات؛ لهذا كان لا **يحدث** لها أن ترى ما تعده الحق والواقع يختفي دون أن تدري كيف؛ بل لسوف يترك هذا الوعي بالذات، في يقينه بحريته، سوف يترك هذا المختلف يختفي، معتبراً نفسه هو الشيء الواقع. إنه لا يثير اختفاء الموضوعية بما هي كذلك وحسب، بل يثير اختفاء علاقته بهذه الموضوعية، أي العلاقة التي يستتب فيها الموضوع ويكتسب قيمته بما هو كذلك، وإذا اختفاء **إدراكه ودعمه** لما يتهدده فقدانه: **السفسطة والحق المعين المقام عن طريق هذه السفسطة**. إنه يكتسب عن طريق هذا الشك الواعي بنفسه **يقينه بحريته** ويخرج بخبرة هذه الحرية إلى الضوء، رافعا بذلك هذا اليقين إلى مرتبة الحقيقة. إن ما يختفي هو المعين أو الفرق الذي يفرض نفسه كأنه شيء متين وطيد أيا كان نحو وجوده ومأتاه. مثل هذا الفرق لا ينطوي على أي ثبات، واختفاؤه أمام الفكر أمر محتوم، لأن المتميز هو هذا تحديدا: ما لا قيام له **في ذاته** بل تقوم ماهيته في غيره. إن الفكر هو النفاذ إلى طبيعة المتميز هذه، إنه الماهية النافية في بساطتها.

وعليه فالوعي بالذات في خضم هذا التغير والتحول اللذين يتناوبان كل ما [٠. يبتغي الثبات له يخبر حريته ويخبرها كحرية هو مكتسبها وصانعها؛ إنه الزهد العملي المطبوع عليه الفكر المنصرف الى نفسه، **اليقين** الثابت **الصادق بذاته**. هذا اليقين لا يأتيه من شيء غريب عنه انكتم تطوره المعقد، ولا هو يتولد كنتيجة تختفي وراءها صيرورتها؛ بل الوعي نفسه هو **القلق الجدلي المطلق**، مزيج من التمثلات الحسية والفكرية، تمثلات تتطابق فروقها كما تنفك كذلك **مطابقتها** لأنفسها - لأن هذه المطابقة ذاتها تعين في مقابلة اللامطابقة. ومنه لم يكن هذا الوعي في واقع الأمر ونهايته إلا خلطا اتفاقيا ودوارا يبعث عليه نوع من الفوضى لا يني عن التولد بدل كونه وعيا مساويا ذاته. وإنه **ليعلم بكونه كذلك**، لأنه نفسه يديم حركة هذا الخلط ويولدها. ومن ثم جاء تصريحه بكونه، إن كان وعيا، **فبالعرض** وعلى **نحو فردي** بالإطلاق: بكونه وعيا **حسياً** يسترشد بما ليس له وجود في نظره، ويطيع ما ليس له لزوم، ويصنع، ويخرج إلى الواقع الفعلي، ما ليس له في نظره أقل نصيب من الحقيقة. ولكنه ما أن يسند

إلى نفسه قيمة الحياة **الفردية العارضة**، حياة حيوانية في واقع الأمر، وقيمة الوعي بالذات **المفقود**، حتى يرتفع على العكس إلى درج الوعي بالذات **الكلي والمتساوي ونفسه**؛ لأنه نفى كل فردية وكل فرق. ثم من هذا التساوي وذاته، أو بالأحرى مع هذا التساوي عينه، إذا هو من جديد يسقط في ذاك الاتفاق[1] وذاك الخلط؛ لأن هذا النفي المتحرك لا يتعلق إلا بالفردي ولا يشغل إلا بما وجد اتفاقا. وعليه لم يكن هذا الوعي سوى الثرثرة اللاواعية تتذبذب على الدوام من طرفٍ وأعني به الوعي بالذات المتساوي مع نفسه إلى الطرف النقيض: طرف الوعي العارض، المختلط، المنتج للاختلاط. ثم إنه أعجز من أن يجمع بنفسه بين هاتين الفكرتين عن نفسه؛ فهو يعلم طورا حريته بما هي سمو يعلو كل اختلاط وكل وجود بالاتفاق، وطورا آخر يصرح بسقوطه في اللاجوهرية وبانتفاء الجوهرية كذلك عن جميع ما اشتغل به. نعم، إنه يُعدِم في فكره المحتوى اللاجوهري، ولكنه بهذا عينه وعي بمحتوى لا جوهري؛ إنه يعلن **الزوال المطلق**، ولكن **قوله هذا ليس عدما**، فهذا الوعي هو الزوال إذ يدخل الكلم؛ إنه يقول بعدمية الرؤية والسمع وما إليها، بينا هو **يرى** و **يسمع**، الخ؛ يقول بعدمية الماهيات الأخلاقية، بينما هو في الواقع مطية هذه القوى في جميع ما يصنع. فالتناقض ضارب على الدوام بين أفعاله وأقواله، ومن ثم كان هو نفسه وعيا مزدوجا متناقضا، سواء بثباته ومساواته لنفسه أو بعرضيته التامة ولا مساواته. إلا أنه يمسك بقطبي هذا التناقض منفصلين الواحد عن الآخر ويسلك بإزائه مثلما يسلك في حركته النافية الصرفة بوجه عام. فإن أشرت له إلى المساواة أشار إلى اللامساواة؛ فإن ثَبَّتَ نصب عينيه تلك اللامساواة التي قال بها على الفور تحرك إلى الضفة الأخرى وأشار إلى المساواة. فما ثرثرته في واقع الامر إلاّ مشادة تدور رحاها بين أحداث ركبهم العناد، يقول أحدهم «ألف» إذا قال الآخر «باء»، ليقول «باء» إذا الآخر قال «ألف»، مغدقين على أنفسهم بتناقض كل منهم مع **نفسه** الشعور بتناقضهم **فيا بينهم**.

[٤١] فالوعي في المذهب الشكي يأتي في الحقيقة الخبرة بنفسه كوعي متناقض في ذاته؛ ومن هذه الخبرة ينبعث **شكل جديد** يجمع بين الفكرتين اللتين أمسك

(١) وهو ضد الضرورة

المذهب الشكي بهما منفصلتين. فتقلب المذهب الشكي على نفسه مآله المحتوم الزوال، لأن الواقع هو أن كلا الوضعين متحدان في وعي واحد. بذا انبنى هذا الشكل الجديد بحيث يسي لذاته الوعي المزدوج المتحصل له علمه عن نفسه: من جهة، كوعي متحرر، ثابت، متساو مع نفسه، ومن جهة أخرى كوعي غاص في اختلاطه، لا يني عن التقلب؛ انبنى بحيث صار لنفسه الوعي بتناقضه. - إن الوعي بالذات في الرواقية هو الحرية المجردة المقصورة على ذاتها؛ أما الشكيه فتتحقق فيها تلك الحرية وتُعْدِم مقابلها المتعين، إلا أنها بالأحرى تزدوج إذ تفعل ذلك وتمسي لنفسها شيئا مزدوجا. هكذا يعود الازدواج بعد أن كان يتوزع أولا بين فردين، السيد والعبد، يعود فيتحيز في وعي واحد؛ ومنه يحضر ازدواج الوعي بالذات في ذاته، ازدواجا لازما لزوم الماهية لتصور العقل، وإن لم تحضر بعد وحدة هذه الثنائية: وما **الوعي البائس** إلا الوعي بالذات بما هو ماهية مزدوجة لا تزال متلبكة في التناقض دون أن تتعداه.

٢. [**الوعي البائس. (الذاتية التقية)**]. - إن هذا **الوعي البائس، المنقسم في دخليته**، لَمَّا كان هذا التناقض في ماهيته يؤلف بالنسبة إليه وعيا **فردا**، فقد قُضي عليه ألا يعي نفسه على وجه إلا داخل وعيَه هذا الوعيُ بالوجه الاخر؛ وهكذا يُطرد مباشرة من كليهما طردا متجددا حين يظن بلوغ النصر وهدوء الوحدة. بيد أن رجوعه الصادق إلى ذاته، أو صلحه معها، سوف يبين عن تصور العقل وقد دبت الحياة فيه ودخل نطاق الوجود بالفعل؛ لأن الوعي البائس بما هو وعي واحد، غير منقسم، يمتلك أيضا طبيعة مزدوجة؛ **إنه** مشاهدة أحد الوعيين بالذات لنفسه في الآخر، ثم هو كلاهما، كما أن وحدتهما تؤلف أيضا **ماهيته**؛ سوى أنه لا يعلم بعد علما صريحا ماهيته هذه، أو لا يعلم أنه تلك الوحدة.

٣ [**الوعي المتقلب**]. - إنه إذ لم يكن في أول أمره إلا وحدة الاثنين **وحدة مباشرة** دون أن يتبين له كونهما ذات الوعي وإنما تعارضها، فإن أحدهما، ألا وهو الوعي البسيط الثابت، ينزل عنده منزلة **الماهية**، بينا يغدو الآخرُ الدائمَ التغير **والعارض**. كلاهما **عنده** ماهية غريبة عن الأخرى؛ أما هو - فلكونه الوعيَ بهذا التناقض - فيصطف بجانب الوعي المتغير ويلوح لنفسه عرضا؛ ولكنه، بما هو وعي بالثبات أو بالماهية البسيطة، قد وجب عليه في الوقت نفسه

أن يجهد من أجل الخلاص من العرض، أي بغية الخلاص من نفسه. ذلك أنه وإن لم يكن لنفسه إلا وعيا متغيرا وكان الوعي الثابت يلوح له كأنه ليس منه، يظل مع ذلك وعيا بسيطا، ومن ثم وعيا ثابتا: وعيا ثابتا يعيه هو كأنه يعي **ماهيته**، ويعيها على نحو تضرب معه لناظره الشقة من جديد بينه وبينها، فهو ليس إياها. وبالتالي كان أمرا يخرج عن مستطاعه أن ينسب إلى أحدهما اللامبالاة بالآخر، أي لا مبالاة منه نفسه قِبَل الثابت، بل الأحرى أنه نفسه كلاهما مباشرة؛ **العلاقة بينهما** عنده كالعلاقة بين ما هو الماهية وما ليس بها، بحيث تلزم إزاحة هذا الأخير. ولكن لَمَّا كان وكلاهما لازم له وكانا على تناقض فيما بينهما، فإن هو إلا الحركة المتناقضة التي لا يستكين فيها ضد لضده، بل يتولد عنه من جديد بما هو ضده(١).

[٤٤] إنا نشهد هنا صراعا ضد عدو الانتصارُ عليه معاناةٌ في حقيقة الأمر للهزيمة منه؛ فلا حَدَّ يُدْرَكُ إلا كان إدراكُه بالأحرى ضياعَه في ضده. وما الوعيُ بالحياة، بوجودها ونشاطها، إلا الألمُ لهذا الوجود وهذا النشاط؛ لأنه ليس إلا وعيا بمثول ماهيته في ضده وبعدمه هو. ومن ثمت شرع يصعد نحو الثابت. ولكن مثل هذا الصعود إن هو إلا هذا الوعي عينه، وهو إذا وعي مباشر بالضد، أي وعي بذاته تحديدا بما هو كائن فردي. فالثابت الذي يَطْرَقُ الوعي تَعَلَقُ به في ذات الحين ولهذا عينه صورةُ الوجودِ الفردي ولا يَحْضُرُ إلا بمعيتها. وعليه فالوعي لا تفعل فرديته إلا معاودة الظهور في الثابت بدل أن تفنى فيه.

[٤٥] [شكل الموجود الثابت]. - يبقى أن الوعي يخبر في هذه الحركة **انبعاث الوجود الفردي في حضن الثابت وانبعاث الثابت في الفردي**. فالذي ينتج له هو ارتباط الوجود الفردي **عامة** بالماهية الثابتة وفي ذات الوقت ارتباط **وجوده**

---

(١) ينبه هنا جان هيبوليت إلى أن هيغل قد سبق له في دراساته الأولى، وبخاصة عن اليهودية، وصف هذا الانقسام الذي يجعل الوعي الإنساني يحط من قدر نفسه حطّاً يزداد عمقاً بمقدار غلوه في تصور ماهيته تصورا ساميا. هذا الفصل المطلق بين الكلي والفردي هو في رأي هيغل السمة الخاصة باليهودية. فالله في وعي اليهودي الممزق ينزل منزلة السيد أو «الرب» المطلق القوة، بينما الإنسان هو العبد والشيء العارض الذي لا يستطيع التفكير في نفسه دون إنكارها أو استنكارها. بالقياس إلى هذا التمزق يُمَثِّل التجسد (الذي تمهد له السطور التالية عن ضرورة تشكل الثابت بصورة الفردية) خطوة أولى نحو «الصلح»؛ ولكن لا الحواريين ولا الوعي الإنساني بوجه عام، في موقفهم الأول تجاه الله، خرجوا من نطاق «الوعي البائس».

هو الفردي بها. لأن حقيقة هذه الحركة تقوم بالتحديد في **وحدة** هذا الوعي المزدوج. **هذه الوحدة تتبين** إذا له، سوى أنها تتبين **أولا** على نحو يبقى معه **الاختلاف** بين الطرفين هو العنصر الغالب. وهكذا يرتبط في نظره الوجود الفردي بالثابت على أنحاء ثلاثة:

١ - فهو يبرز أولاً كأنه نقيض الماهية الثابتة ويزج به إلى نقطة البدء في هذا الصراع الذي يظل يؤلف العنصر الذي تدور فيه جميع هذه العلاقة؛

٢ - ثم هو يتعلم ثانياً أن **الوجود الفردي** يَعْلَق أيضاً **بالثابت** نفسه، بحيث يكتسب هذا الأخير صورة الوجود الفردي التي تنسحب بذلك على جميع أوضاع الوجود؛

٣ - ثم هو ثالثاً يلقي **نفسه** بما هو هذا الوجود الفردي في الثابت. **الثابت الأول** لا يخرج في نظره عن كونه الماهية **الغريبة** التي تُدين الوجود الفردي؛ ثم لَمَّا كان **الثابت**، **في المرحلة الثانية**، **شكلا** من أشكال **الوجود الفردي** شأنه شأن الوعي المزدوج نفسه، فإن هذا الأخير يصبح، في **المرحلة الثالثة**، العقل ويَخْبُر السرور بلقيا نفسه في الثابت كما يُدْرِك الوفاقَ بين وجوده الفردي وبين الكلي[١].

إن ما يخطر هنا باعتباره النحو الذي يقع عليه وجود الثابت وعلاقته قد [٤٦]
تكشف كأنه خبرة الوعي بالذات **المنقسم** ببؤسه. هذه الخبرة لا تُمَثِّل في الحقيقة حركةً صادرة **من جانب هذا الوعي وحده**، لأنه نفسه وعي ثابت، وهذا الوعي الثابت في نفس الحين إذاً وعي فردي أيضا كما الحركة كذلك حركته، يسفر فيها كما يسفر الوعي الفردي؛ لأن هذه الحركة ترتسم على هذا المنوال: من لحظة أولى يناهضُ فيها الثابت الوجودَ الفردي عامة، إلى ثانية يناهض فيها، بعد أن صار نفسه وعيا فرديا، كلَّ وعي فردي سواه، ثم يتحد به في ثالثة. ويبقى أن هذه الاعتبارات من حيث تصدر عنا وحدنا اعتبارات جامحة في هذا المعرض، لأننا حتى الآن لم نر الثبات يتولد إلا بما هو ثبات الوعي، فهو بالتالي ليس بالثبات الحق بل ثباتا يصطحب بنقيضه، لا الثبات كما هو **في ذاته ولذاته**.

(١) المرحلة الأولى من هذه المراحل الثلاث توافق الوعي بهيمنة الأب أو الحاكم الأعلى الذي يُدين فردية الوجود الطبيعي؛ والثانية هيمنة الابن من حيث هو تجلّي الماهية الثابتة في صورة فردية متجسدة، هي صورة المسيح؛ وتوافق الثالثة الوعي بالوحدة الروحية الجامعة بين أبناء الكنيسة.

ونحن لا نعلم إذا ما سيكون عليه مسلك هذا الثابت في ذاته ولذاته. كل ما نعلمه هنا هو أن التعينات التي سبق النص عليها تتبدى للوعي الذي هو موضوع دراستنا ههنا كأنها لاحقة بالثابت[1].

لهذا السبب احتفظ **الوعي** الثابت أيضا في ذات رسمه بطابع الانقسام [٤٧] والوجود للذات وبملامحها الأساسية قبالة الوعي الفردي. هذا الوعي الفردي لن يستشف إذا إلا **حدثا بالاتفاق** في اكتساب الثابت شكل الوجود الفردي، كما أنه حين **يلقى نفسه** متعارضا وإياه عَدَّ الأمر واقعةً لا نصيب له فيها، بل علاقةً أُخِذَ فيها **بفعل الطبيعة**. أما عن **لقياه نفسَه** في الثابت، أخيرا، فصحيح أنها تبدو له إلى حد وليدةَ فعله او قد يبدو له رجوعها إلى كونه نفسه وعيا فرديا؛ إلا أن هذه الوحدة، سواء فيما تعلق بأصلها أو بحاضرها، يبدو له جزء منها راجعا إلى الثابت نفسه؛ ففي قلب هذه الوحدة ذاتها يستمر التضاد. لا، بل الواقع أن **اكتساب الصورة الحسية** لا ينجم عنه استمرار بقاء لحظة الماوراء وحسب، بل لقد يجوز القول بأنها تزداد رسوخا؛ لأنه إذا كان الثابت بتمسحه بمسحة الوجود الفعلي الفردي يبدو يقترب من الوعي من جهة، فإنه من الجهة الأخرى ينتصب الآن أمامه في هيئة فرد محسوس، كثيفٍ؛ مُحَمَّل بجميع الصلابة التي تطبع بطابعها كل ما هو **شيء واقع بالفعل**. ومن الحتم ان يظل الامل في التوحد به أملا: أملا بلا تحقق ولا حضور؛ فبين الأمل والتحقق ينتصب على التحديد الاتفاق المطلق أو اللامبالاة المحالُ أن تلين، الكامنةُ في ذاتِ ما تشبه به، في الوجهِ المقام عليه الأمل. لقد وَلّى بضرورة أملتها طبيعة هذا **الواحد الحاضر** وأملاها اكتساؤه بثوب الوجود الفعلي، وَلّى في مجرى الزمان بينا بَعُدَ وجودُه في المكان بُعْدا قصيا ومَكَثَ على بُعْدِه بالإطلاق.

[التوحد فيما بين الواقع الفعلي وبين الوعي بالذات]. - إنه إذا كان مجرد [٤٨] تصور الوعي المنقسم قد حُدَّ أولا باعتباره العملية التي يسعى بها هذا الوعي إلى إبطال نفسه بما هو وعي فردي كيما يصير وعيا ثابتا، فإن جهده سوف ينصرف بالأحرى منذ الآن إلى إبطالِ علاقته بالثابت الخالص **اللامتشبه** والانتهاء إلى

---

(١) هذه الفقرة تؤكد أن الأمور إنما تُشْرَحُ هنا من الوجهة الظاهرية، أي من وجهة نظر الوعي الذي يرى في اللحظات السابق عَدُّها أحداثا بالاتفاق بينا تغيب عنه ضرورتها.

علاقة لا يتصل فيها إلا **بالثابت المتشبه** وحده. فوحدة الفردي والثابت تؤلف منذ الآن ماهيته وموضوعه مثلما كان موضوعه في تصوره المحض هو الثابت المجرد، العديم الشبه. فالواجب عليه الآن هو بالتحديد التحول عن هذه القسمة المطلقة في التصور. عليه أن يُحَوِّل علاقته بالثابت المتشبه، من حيث كانت في مطلعها علاقةً خارجيةً أشبهَ بالعلاقة بموجود قائم بالفعل غريب إلى وحدة تامة به.

٤٩] فأما الحركةُ التي يجهد بها الوعي اللاجوهري من أجل الوصول إلى هذه الوحدة فحركةٌ **ثلاثية** توافق العلاقة الثلاثية التي سوف يمر بها في صلته بالماورائه الذي تشبه: اولا بما هو **وعي خالص**، ثانيا بما هو **ماهية فردية** تسلك حيال العالم **الواقعي** في صورة الرغبة والعمل، ثم اخيرا بما هو **وعي بكونه لذاته**. - وعلينا الآن أن نرى كيف تحضر - وتتحدد - أنحاء وجوده الثلاثة هذه في تلك العلاقة العامة [بالثابت المتجسد][1].

٥٠] [**الوعي الخالص، النفس، التوجد**]. - إذا بدأنا فنظرنا في هذا الوعي بما هو **وعي خالص**، لاح أن الثابت المتشبه [أو المتجسد] يحضر له وفاقا لطبيعته الحقة. فأما معرفة ما هي طبيعته الحقة هذه فأمر لم ندركه بعد، كما سبقت الإشارة إليه. فحلولُه في الوعي وفاقا لطبيعته الحقة أمر يتم بالأغلب من جانبه، من جانب الوعي؛ ولكن حضوره هنا لا يزال في البدء حضورا آتيا من جانب الوعي وحده ومن ثم لم يكن قط حضورا كاملا صادقا، بل ظل مثقلا بالنقص والتضاد.

٥١] إلا أن هذا الوعي البائس وإن لم يمتلك قط هذا الحضور الصادق، قد تخطى مع ذلك مرحلة الفكر الخالص سواءً اتخذ شكل الفكر المجرد الرواقي الذي **يغض النظر** عن **فردية** الوجود عامة أو شكل الفكر الشكي القلق الذي لا يزيد عن كونه الفردية بما هي تناقض لا واعٍ يَسْفُر في صورة **حركة لا تعرف الهدوء**. هذا الوعي يتخطى هاتين المرحلتين؛ إنه يُقَرِّبُ ما بين الفكر الخالص والفردية ويمسك بهما معاً، ولكنه لم يرتفع بعد إلى هذا الفكر الذي يتحقق لناظره الوفاق بين الوعي الفردي والفكر الخالص نفسه. إنه يشغل بالأحرى تلك المنطقة الوسطى حيث يلامس الفكرُ المجردُ فرديةَ الوعي الجزئي بما هي كذلك.

---

(١) الكلام الذي يلي يجد مصداقه أو تصويره في الحياة الدينية كما سادت في القرون الوسطى الأوروبية.

إنه هذا التلامسُ عينه، الوحدةُ ما بين الفكر الخالص والفردية. ثم هو يعلم أيضاً وجود الفردية المفكرة أو الفكر الخالص، ويعلم أن الثابت نفسه، بحسب ماهيته، وجودٌ فردي. فأما الذي **لا يعلمه** فهذا: أن موضوعَه، أي الثابتَ الذي يتخذ عنده شكل الوجود الفردي اتخاذاً لازماً عن ماهيته، لا يختلف **منه نفسه**، أنه نفسَه فردية الوعي - ذلك بالدقة هو ما يخفى عليه.

إنه في هذا الوضع الأول، حيث ننظر إليه بما هو **وعي خالص**، لا يسلك [٥٢] إذاً حيال **موضوعه** كوعي **مفكر**، بل هو - إذ كان نفسُه وعياً **في ذاته** [أو بالقوة] وكان موضوعُه بالدقة هذا الفكرَ الخالص دون أن تكون **العلاقةُ المتبادلةُ** بينهما فكراً خالصاً - لن يملك، إن جاز التعبير، إلا أن يصبو إلى الفكر، إنه **صبو** أو **توجد**. غير أن فكره المتوحدَ هذا لن يزيد عن طنبنِ الأجراسِ المشوشِ أو عن سحابةٍ من الأبخرة الحامية، فكرٍ مُنَغَّمٍ لا يبلغ مرتبة التصور من حيث ينبغي كونه النمط الموضوعيَّ الأوحدَ، الحالَّ في طبيعة الفكر. صحيح أن هذا التلمس الباطن الخالص الذي لا يحده حد لن يحضر كموضوع يحمله التصور، ومن ثم ظل كشيء غريب عنه. إنا نشهد هنا الحركة الباطنية للإحساس الخالص، إحساس النفس بنفسها، نعم، لكنه إحساس موجع كأنها إذ تَحُسُّها تَحُسُّ انفصامها؛ نشهد حركة **الحنين** الذي لا ينتهي، الموقن بأن ماهيته حساسيةٌ خالصة من هذا القبيل، فكرٌ خالص **يتمثل نفسه كأنخ فردية جزئية**، موقن بأنه ملاقٍ بالمثل من هذا الموضوع معرفةً وعرفاناً، ما دام هذا الموضوع يتمثل نفسه كأنه فردية جزئية. سوى أن تلك الماهية هي في ذات الوقت الما-وراء العصى الإدراك، الذي ما امتدت يد لتقبض عليه إلا نفر وهرب، بل قل: إلا كان إلى الهرب أسبق. كان إليه أسبق لأنه من جهة الثابت المتمثل نفسه وجوداً فردياً ومن ثم كان الوعي يدرك فيه نفسَه مباشرة، لكن نفسَه كضدٍ للثابت؛ وهو إذا بَدَلَ إدراك الماهية يقف عند الإحساس بها ويتهاوى في نفسه؛ إنه إذ قصر وهو بسبيل إدراكه نفسه عن التخلص من نفسه بما هو ضد، فإنه بدل بلوغ الماهية لم يدرك سوى اللاجوهري. وإنه كما يصبو كذلك من جهة إلى اللحاق **بنفسه في الماهية** فلا يدرك إلا وجوده الفعلي المنفصم، كذلك يقصر من الجهة الأخرى عن أن يدرك الآخر بما هو شيء **فردي** أو موجود **بالفعل**. فحيثما بحث عنه لم يجده، فقد لزم تحديداً كونُه ما-وراءً، شيئاً **لا سبيل** إلى العثور عليه. إن فتش عنه كوجود فردي لم يكن فرديةً كلية

لها صورة الفكر، تصوراً، بل فردية في صورة الموضوع، شيئاً قائماً بالفعل، موضوعاً يُحيل إليه اليقين الحسي، وبهذا عينه شيئاً زال. وما يجد الوعي إذا شيئاً حاضراً إلا **الضريح** المقبورة فيه حياته[١]. ولكن لما كان هذا الضريح نفسه **موجوداً بالفعل** وكان من طبع كل موجود بالفعل أن يستعصى على الامتلاك الدائم، لم يخرج حضور هذا القبر أيضاً عن أن يكون المطمع الذي يدورّ من أجله صراع ويُبْذَلُ جَهْدٌ مَقْضِيٌ عليه بالإخفاق. غير أن الوعيَ حين يعلم بالخبرة أن **الضريح** الذي تثوى فيه ماهيته **الفعلية** الثابتة لا يملك أقل وجود بالفعل وأن **الوجود الفردي الزائل** ليس بالفردية الحقة، الوعيَ حين يعلم ذلك سوف يتخلى عن بحثه عن الفردية الثابتة بما **هي وجود فعلي**، أو سوف يكف عن التثبت بما قد زال؛ عندئذ وعندئذ فقط سوف يتاح له أن يجد الفردية في صورتها الصادقة أو الكلية.

[الماهية الفردية والواقع الفعلي. مسلك الوعي التقي]. - بيد أن عودة النفس الحاسة[٢] هذه إلى ذاتها قضية يجب أن نفهمها أولاً بمعنى أنها [٣ ٥
تحصل على **وجود فعلي بما هي شيء فردي**. إن النفس الخالصة هي التي - من **وجهة نظرنا** أو في ذاتها - قد لقيت نفسها واكتفت، لأنها وإن ملأها **هي** الشعور بمغادرة الماهية لها، فهذا الشعور حقيقته شعور رغم ذلك بذاتها؛ لقد شعرت بموضوع حسها الخالص، وهي نفسها هذا الموضوع. هذه الحساسية تنبثق إذا ههنا كشعور بذاتها أو كوعي قائم بالفعل لذاته. هذا العود الى الذات يطالعنا **بالوضع الثاني** لعلاقة هذا الوعي، وضع الرغبة والعمل الذي يؤيد عند الوعي يقينه الباطن بذاته (وهو اليقين الذي رأينا نحن تحصّله له) عن طريق التغلبِ على الوجود المخالف له، أي الوجود كما يحضر في صورة

---

(١) المراد قبر المسيح. هذه الفقرة تتضمن تفسيرا ميتافيزيقيا للحروب الصليبية فالمسيح بما هو فرد أو شخص محسوس قد ادركه الموت (الموت قد أدرك الله نفسه)، ولن يجد العابد إلا قبره. ولكن حتى هذا القبر الذي سوف يشن العبد من أجله حربا بل حروبا شعواء سوف يفلت منه، لأنه، شأنه شأن كل شيء محسوس - حتى ولو كان القصد منه الرمز إلى اللامحسوس - مقضي عليه بالزوال.

(٢) Gemüt. ترجمناه بالنفس وأحيانا بالنفس الحاسة بما هي حدس بالغيبيات، وتصح ايضا ترجمته بالقلب أو الوجدان.

الأشياء المستقلة، والاستمتاعِ به. ولكن الوعي البائس لا يزيد عن أن **يرى نفسه يرغب ويعمل**؛ فهو يخفى عليه أنه ما كان ليرى نفسه كذلك لولا استناده إلى يقينه الباطن بذاته وأن شعوره بالوجود المخالف إنما هو هذا الشعور بذاته. ولما خلا **بالقياس إلى نفسه** من هذا اليقين فقد ظلت دخيلته لا تضم إلا يقينا منقوصا كما يظل الضمان المستمد من العمل والاستمتاع ضمانا منقوصا كذلك؛ أو هو بعبارة أخرى وجب عليه بالأحرى أن يرد هذا الضمان إلى عدم بحيث يجد فيه أيضاً الضمان - لكن الضمان المؤيد لما هو إياه في نظرته إلى نفسه، أي لانقسامه.

[٥٤] فالوجود الفعلي الذي تتجه إليه الرغبة والعمل لم يعد ينظر إليه هذا الوعي كشيء **صميمه عدم**، لا يستحق سوى إبطاله أو استهلاكه، بل كشيء شبيه بهذا الوعي نفسه: **وجودٌ فعلي منقسم شطرين**، أحدهما فقط عدم أما الآخر فعالم قدسي؛ وجودٌ هو شكل من أشكال الثابت، لأن الثابت قد تقبل الفردية، ثم أنه لما كان - بما هو الثابت - كلياً، فقد حظيت فرديته عموماً بمعنى الوجود الفعلي في جميع امتداده[١].

[٥٥] لو أن الوعي كان بالقياس إلى نفسه وعياً مستقلاً وكان الوجود الفعلي في ذاته ولذاته عدماً في نظره، لتوصل بالعمل والاستمتاع إلى الشعور باستقلاله، ولتوصل إليه لأنه نفسه يُبْطِلُ هذا الوجود الفعلي [أو هذا الواقع]. ولكن لما كان هذا الوجود في نظره شكلاً يتجلى فيه الثابت، فهو إذاً قاصر عن إبطاله بقوته وحده؛ لا بل هو حين يصل إلى إعدامه والاستمتاع به، أسند ذلك إلى أن الثابت قد **نزل** له عما تجسد فيه **وترك** له أن يستمتع به. - ثم الوعي من جانبه ينبعث هنا بالمثل كأنه وجود فعلي، لكن كأنه أيضاً كسير في دخيلته، ولا تلبث تلك القسمة الباطنية أن تَسْفُرَ في ذات عمله وذات استمتاعه كانقسام بين **علاقة مع الوجود الفعلي** أو **بين وجود للذات** وبين **وجود في ذاته**. تلك العلاقة بالوجود الفعلي **هي تغييره** أو صرف العمل إليه؛ وفي هذا يقوم الوجود للذات العالق بالوعي **الفردي** بما هو كذلك. لكنه في هذه العلاقة يقوم أيضاً في ذاته:

(١) التجسد قد غير وجه العالم إذ جعله جميعه يرمز إلى الله وحول الوجود المحسوس بأسره إلى وجه يطلع فيه الثابت.

هذا الوجه منه مِلْكُ الماوراء الثابت؛ إنه الاستعدادات والقوى، هباتٌ من الغير، وهبها إياه الثابت تحديداً لاستخدامها.

[٥٦] وهكذا يقوم نشاط الوعي أولاً في علاقة بين طرفين. فهو يقف من ناحية كحضور فعال، بينما يقف في مواجهته واقع متقبل لفعله؛ الجانبان على علاقة متبادلة فيما بينهما؛ ولكن كلاهما أيضاً قد تراجع إلى الثابت وَرَكَز في نفسه. وعلى ذلك فلا تقابل بينهما في لعب تضادهما المتحرك إلا بعنصر سطحي من كليهما. فطرف الوجود الواقع يبطله الطرف الفعال؛ ولكن هذا الوجود الفعلي، من جانبه، لا يمكن إبطاله كذلك إلا لأن ماهيته هو الثابتة تبطله، تطرد نفسها من نفسها، وتترك ما انطرد للجانب الفعال. ثم الطاقة الفعالة تتجلى كأنها **القوة** التي ينحل فيها الوجود الفعلي؛ ولكن لما كان الوعي يرى **القائمَ في ذاته** أو الجوهرَ كأنه شيء آخر عداه، فتلك القوة المخلوعة عليه، حين ينبعث نشاطها، تصبح في رأيه كأنها الماوراء الذي يتعداه. وهكذا فالوعي، بدل الرجوع إلى نفسه ابتداء من فعله مُثْبِتاً نفسَه لنفسه، يعكس بالأحرى حركة فعله هذه في الطرف الآخر الذي يَمْثُل بذلك كأنه كلي خالص، كأنه القوة المطلقة التي تصدر عنها الحركة في جميع اتجاهاتها والتي تؤلف ماهيةَ الطرفين المنشقين، كما ظهرا أولاً، وكذلك ماهية ذات التبادل بينهما.

[٥٧] أن ينزل الوعي الثابت **عن** شكله الظاهر وأن يهبه؛ وأن يتلقى الوعي الفردي هذا العطاء **بالحمد**: أي بأن يُحَرِّم على نفسه رضا الشعور **باستقلاله وبإسناد** ماهية فعله إلى الماوراء لا الى نفسه، من خلال هاتين اللحظتين من **التنازل المتبادل** بين الجانبين يتولد قطعاً في الوعي شعور بوحدته بالثابت. سوى أن هذه الوحدة تظل في الوقت نفسه مدفوعة بالانفصال، مكسورة من جديد في داخلها، ومنها ينبعث التضاد بين الكلي والفردي مرة أخرى. فالوعي يتخلى عن **مظهر** الرضا بشعوره بنفسه، لكنه يحوز **الرضا الفعلي** بهذا الشعور؛ لأنه **قد كان** رغبة وعملا ومتعة؛ إنه بما هو وعي قد **أراد وعمل واستمتع**. لا، بل إن **الحمد** الذي يسلم فيه للطرف الآخر بأنه الماهية ويبطل نفسه، هذا الحمد هو أيضاً **فعله هو**، فعله الذي يوازن فعل الطرف الآخر ويقابل فضل هبة الذات بجواب **معادل**؛ فإذا كان ذلك الطرف الآخر انما يمنح من ذاته **السطح**، فالوعي **مع هذا** شاكر، وإنه إذ يتخلى عن فعله الخاص، أي عن **ماهيته** نفسها، ليَزيدُ

حقاً صنيعُه عن صنيع الآخر الذي ينفصل عن السطح وحسب. وعليه فالحركة بأسرها تنعكس في **الطرف الفردي**: لا في واقع الرغبة والعمل والمتعة وحدها، بل حتى في فعل التسبيح بالحمد الذي يبدو فيه حدوث الضد. إن الوعي يشعر بنفسه هنا كوجود فردي دون أن ينخدع بتخليه الظاهر، لأن حقيقة الأمر أنه ما تخلى عن نفسه قط؛ فالذي خرج إلى الضوء هو ازدواج الوعي في الطرفين ليس إلا، والنتيجة هي الانقسام المتكرر بين الوعي المضاد بالثابت والوعي **بضد هذا الضد** في الإرادة والتحقيق والاستمتاع وفي ذات التخلي، أو بوجه عام في **الوجود الفردي القائم لذاته**.

[٥٨] **[الوعي بالذات إذ يبلغ النطق (المجاهدة)]**. - بهذا يظهر **الوضع الثالث** لعلاقة الوعي الذي ينشأ عن الوضع الثاني كوعي أثبت حقاً استقلاله بإرادته وعمله. فالعلاقة الأولى لم يكن الوعي فيها إلا **تصور** الوعي الخالص، كان **النفس الباطنة** التي لم تنزل بعد نزولاً فعلياً إلى العمل والاستمتاع؛ والثانية كانت هذا النزول في صورة عمل واستمتاع خارجيين؛ سوى أن الوعي، إذ رجع عن هذا الموقف، قد **خبر نفسه** كوعي فعلي وفعال أو كوعي **يصدق** عنه أنه موجود **في ذاته ولذاته**. ولكن ههنا تقع مواجهة العدو في أخص صوره. فصراع النفس لا محل فيه للوعي الفردي إلا بما هو لحظة موسيقية مجرّدة؛ وفي العمل والاستمتاع، بما هما تحقيق لهذا الوجود العديم الماهية، الوعي مستطيع نسيان **نفسه** على الفور، ويَمَّحي في الحمد علمُه **بنصيبه هو** في هذا التحقيق. غير أن هذا الامحاء هو في الحقيقة رجوع من الوعي إلى ذاته، وعلى التحديد رجوع إليها بما هي حقيقة الوجود الواقع فعلاً.

[٥٩] هذه العلاقة الثالثة التي يؤلف فيها هذا الوجود الفعلي الصادق أحد الطرفين، هي **الترابط** بين هذا الوجود، من حيث هو عدم، وبين الماهية الكلية؛ ولا يزال علينا أن نبحث حركة هذا الترابط

[٦٠] فيما يختص أولا بترابط الوعي المتضاد، حيث يبدو له **واقعه كأنه مباشرة عدم**، فهو، إذا صنع بالفعل شيئاً، أصبح كأنه لم يصنع شيئاً وأصبح استمتاعه شعوراً ببؤسه. بذلك يفرغ النشاط والاستمتاع **من كل محتوى ومن كل قيمة كلية**، وإلا قاما لولا ذلك في ذاتها ولذاتها، بل كلاهما يرتد إلى الفردية التي

يتجه الوعي إلى محوها. ولما كان الوعي في الوظائف الحيوانية وعياً بنفسه بما هو هذا **الوجود الفعلي الفردي**، فإن هذه الوظائف لن تتأتى ممارستها ممارسة ساذجة بما هي أشياء معدومة القيمة لا يضيف إليها العقل أهمية ولا ينسبها إلى ماهيته، بل هي إذ كانت الركن الذي يظهر فيه العدو بأخصَ ملامحه، تنال انتباهاً جاداً، لا بل تصير الشغل الشاغل[1]. ولكن لما كان هذا العدو يتولد في هزيمته، فالوعي إذ يركز فيه انتباهه لا يتحرر منه بل يظل دائماً ملامساً له ولا يزيد في عين نفسه إلا دنساً؛ ثم إنه لما لم يكن هذا الموضوع الذي يستثير منه كل هذا الجهد شيئاً جوهرياً بل الشيء الأحط، لا شيئاً كلياً بل أخص الفردية، فإنا لا نرى هنا إلا شخصية انطوت على نفسها، يعذبها نشاطها المجرد من المغزى، شخصية لا يعد فقرَها سوى بؤسها.

ولكن هاتين اللحظتين: الشعور ببؤسه وفقدان نشاطه، ينضاف إليهما أيضاً [٦١] الوعي باتحاده بالثابت. ذلك أن محاولته أن يرد مباشرة وجوده الفعلي إلى عدم تتم **عن طريق** فكرة الثابت ولا تحدث إلا في هذه **الترابط**. فالترابط **اللامباشر** يؤلف ماهية الحركة النافية التي يتجه الوعي في خلالها ضد فرديته التي هي مع ذلك، بما **هي ترابط**، حركة إيجابية في ذاتها، سوف تنتج عنها للوعي **وحدته** هذه.

وعليه فهذا الترابط اللامباشر يؤلف قياساً تتحد فيه الفردية التي تعينت في [٦٢] بادىء أمرها كضد لما هو في ذاته، تتحد بهذا الطرف الآخر عن طريق حد ثالث. عن طريق هذا الحد يتصل أحد الطرفين، ألا وهو الثابت، بالوعي اللاجوهري الذي يتصل بدوره بالوعي الثابت من وخلال هذا الحد الأوسط وحده. ومنه كان هذا الحد الأوسط هو الذي يمثل طرفاً من الطرفين قِبَل الآخر ويعرب عن إرادته. هذا الحد الأوسط هو نفسه ماهية واعية، لأنه فعل يمر به نشاط الوعي بما هو كذلك؛ فأما مضمون هذا النشاط فهو ما يشرع فيه

(١) إشارة الى ما يتضمنه التنسك من محاربة الجسد محاربة تؤدي في الحقيقة إلى تجدد أهميته تجددا مستمرا.

الوعي من إخماد فرديته[1].

في هذا الحد الأوسط إذا يتحرر الوعي من العمل والمتعة بما هما يصدران [٦٣] **عنه**. فهو يطرد ماهية **إرادته** بعيداً عنه كأنها طرف **مستقل** ويترك حريته في التقدير، ومن ثم يترك **مسؤوليته** عن عمله، للحد الأوسط أو القس الذي ينوب عنه. هذا الوسيط بماله من صلة مباشرة بالماهية الثابتة يؤدي مهمته **بإسداء النصح** في صدد ما هو عدل. ويكف العمل، بعد أن صار يتلخص في اتباع قرار الغير، عن كونه عملاً صادراً عن صاحبه وفاقاً لإرادته. إلا أن الوعي اللاجوهري ما زال يستبقي الجانب **الموضوعي** من عمله، أي ثمرة جهده **والتمتع** بها. ومنه رمى بها أيضاً متخلياً عن واقعه المكتسب بالعمل والمتعة مثلما تخلى عن إرادته. إنه يتخلى عنها، إلى حد، بما هي الحقيقة التي تحصلت له عن **استقلاله** الواعي بنفسه - وذلك حين يأتي أشياء تُملى عليه من خارج ويستسلم لأخيلة وأقوال لا تحمل إليه أقل معنى [الطقوس والشعائر]؛ ويتخلى عنها، إلى حد آخر، بما هي **ممتلكات خارجية** - وذلك حين ينزل عن بعض ما اكتسب بقوة العمل؛ ثم هو يتخلى أخيراً عن متعته - وذلك حين يحرمها على نفسه تحريماً مطلقاً بالصوم والمجاهدة.

من خلال هذه اللحظات من التخلي - عن حقه في القرار أولا ثم عن [٦٤] ملكيته ومتعته - وكذا من خلال اللحظة الإيجابية التي يؤدي فيما ما لا يفقه [الفرائض]، ينال نوالا حقيقياً وافياً الوعيَ بحريته الباطنية والخارجية وينال الوعيَ بوجوده الفعلي بما هو **وجوده هو لذاته**[2]؛ إنه ليعلم علم اليقين أنه قد تجرد حقيقة من **أناه** وأنه قد حول شعوره المباشر بذاته إلى **شيء**، إلى وجود موضوعي. وما كان في إمكانه إلا بهذه التضحية **الفعلية** وحدها أن يثبت تخليه عن نفسه؛ فبها وحدها تنزاح **الخدعة** الكامنة في العرفان عن طريق القلب والاستعداد أو اللسان؛ فهذا عرفان ينكر قوة الوجود المستقل مسنداً إياها إلى منحة مِن علٍ، لكن مع الحفاظ على وجوده الفردي حفاظاً **خارجياً**، في

(١) هذا الحد الأوسط يتمثل في القس أو بوجه اعم في الكنيسة باعتبارها شركة بين الأرواح تسبق شركة العقل.

(٢) قلب جدلي: التخلي الفعلي يعقبه العلم بهذا التخلي وبما تخلى عنه.

الممتلكات التي لا ينزل عنها، وحفاظاً **باطنياً**، في وعيه بما يقرره هو ووعيه بما تضمنه قراره من محتوى حدده هو ولم يبدله بمحتوى وافد من الخارج لا يعني بالقياس إليه شيئاً.

[٦٥] غير أن الوعي إذ رد في التضحية الفعلية عمله بما هو كذلك إلى عدم، قد خلص أيضاً **في ذاته** [أو من حيث المبدأ] من **وضعه البائس**. لكن هذا الخلاص وإن حدث **في ذاته** هو رغم ذلك فعل يأتيه الطرف الآخر في القياس، طرف الماهية القائمة في ذاتها. ثم إن تضحية الطرف اللاجوهري لم تكن في الوقت نفسه فعلا من جانب واحد، بل فعلا تضمن فعل الآخر، لأن النزول عن الإرادة الخاصة نفي من جهة فقط: من حيث **تصوره** أو **في ذاته**؛ لكنه في نفس الوقت فعل إيجابي يضع الإرادة **في آخر**، ويضعها بوجه التحديد لا كإرادة فردية بل كلية. هذا المعنى الإيجابي للإرادة الفردية الموضوعة نفياً، سوف يلوح للوعي كأنه إرادة الطرف الآخر، إرادة تؤدي مغايرتها للوعي تحديداً إلى تلقيه إياها الفعلي لا من خلال نفسه، بل من خلال الثالث الوسيط أو الناصح. هكذا تصير إرادته **في نظره** إرادة كلية أو قائمة في ذاتها ويخفى عليه أنه **نفسه** هذه الإرادة. فتخليه عن إرادته بما هي إرادة **فردية** لا يتبين له، حسب التصور، كالوجه الإيجابي للإرادة الكلية. كذلك يقف تخليه عن الملك والمتعة عند هذا المغزى السلبي، دون أن يرى في الكلي الذي يخرج له بذلك إلى الوجود صُنْعَه هو. فالوحدة الكامنة في تصور العمل بين الموضوعي والوجود للذات، والتي تغدو من ثمة ماهية الوعي **وموضوعه**، هذه الوحدة يخفى عليه أنها تصور عمله هو، ولا هي تغدو له موضوعاً على نحو مباشر ومن خلاله. وإنما يترك الوعيُ للنائب الوسيط العبارة عن هذا اليقين الذي لا يزال نفسه يقيناً منقوصاً: بأن بؤسه هو في ذاته، أو من حيث المبدأ فقط، عكس البؤس، أي أن عمله يدر عليه الرضا أو المتعة المباركة من حيث المبدأ ليس إلا؛ بأن عمله الزهيد عكس نفسه كذلك، أي عمل مطلق من حيث المبدأ وحسب؛ بأن العمل من حيث المبدأ لا يكون عملاً بالفعل إلا إذا صدر عن موجود فردي. فأما من حيث **ينظر هو**، فعمله وصنعه تضرب عليهما المسكنة وتظل متعته ألما، بينما يظل تجاوز هذا الألم، بما يتضمنه هذا التجاوز من معنى إيجابي، أمراً متروكا للماوراء [أو للآخرة]. بيد أن هذا الموضوع الذي يلوح له فيه عملُه ووجودُه، من حيث ينتسبان إلى هذا الوعي

الفردي، كأنها عمل ووجود في ذاتها، هذا الموضوع قد تحصلت فيه للوعي فكرة النطق، فكرة الاستيقان من كونه، في فرديته، قائماً في ذاته بالإطلاق، من أنه وحده الواقع.

فلسفة

تاريخ الفلسفة: اميل برهييه

(١) الفلسفة اليونانية (طبعة ثانية)
(٢) الفلسفة الهلنستية والرومانية (طبعة ثانية)
(٣) العصر الوسيط والنهضة (طبعة ثانية)
(٤) القرن السابع عشر (طبعة ثانية)
(٥) القرن الثامن عشر (طبعة ثانية)
(٦) القرن التاسع عشر ١٨٠٠ ـ ١٨٥٠ (طبعة ثانية)
(٧) الفلسفة الحديثة

المجموعة كاملة في صندوق

الموسوعة الفلسفية (طبعة سابعة)
إعداد لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات
بإشراف م. روزنتال وب. يودين

معجم الفلاسفة (طبعة ثانية مزيدة ومنقّحة)
الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون
إعداد: جورج طرابيشي

رسالة في اللاهوت والسياسة (طبعة رابعة)
سبينوزا

هيغل: موسوعة علم الجمال (طبعة ثانية)
ـ المدخل إلى علم الجمال / فكرة الجمال
ـ الفن الرمزي / الكلاسيكي / الرومانسي

هيغل: علم ظهور العقل (طبعة ثالثة)
ترجمة مصطفى صفوان

تطور الفكر الفلسفي (طبعة رابعة)
تيودور اويزرمان

مداخل الفلسفة المعاصرة
فكرة الفلسفة منذ هيجل، الأفكار السياسية، التحليل النفسي،
علم العلم، الوجوديات، الظهورية، البنيوية، الفكر التقني
جماعة من المؤلفين
إعداد وترجمة: د. خليل أحمد خليل

الفلسفة والتأويل

نبيهة قاره

الوجود والقيمة

سامي خرطبيل

الابستمولوجيا

مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية

د. عبد القادر بشته

موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر

هيدجر، ليڤي ستروس، ميشيل فوكو

د. عبد الرزاق الدواي

الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا (طبعة ثانية)

عبد السلام بنعبد العالي

التطور والنسبية في الأخلاق

د. حسام محي الدين الألوسي

البُعد الجمالي

نحو نقد النظرية الجمالية الماركسية

هربِرت ماركوز

أرسطو

الفرد تايلور

ترجمة: د. عزت قرني

فلسفة ديكارت ومنهجه (طبعة ثالثة)

دراسة تحليلية ونقدية

د. مهدي فضل الله

بدايات التفلسف الإنساني

الفلسفة ظهرت في الشرق

د. مهدي فضل الله

هيغل والهيغلية

رينيه سِرّو

ترجمة: د. أدونيس العكره

فلسفة النوابت

فتحي المسكيني

آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة

د. أبو يعرب المرزوقي

في العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني

د. أبو يعرب المرزوقي

قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة

د. كمال عبد اللطيف

أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر

مقاربات نقدية وسجالية

علي حرب

بناء النظرية الفلسفية

دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة

د. محمد وقيدي

كتاب الجرح والحكمة

الفلسفة بالفعل

د. سالم حميش

المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر

د. سالم يفوت

العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة

(طبعة ثانية منقحة)

د. سالم يفوت

الزمان التاريخي

من التاريخ الكلّي إلى التواريخ الفعلية

د. سالم يفوت

مقاربات في الحداثة وما بعد ـ الحداثة

حوارات منتقاة من الفكر الالماني المعاصر

تعريب وتقريب محمد الشيخ / ياسر الطائري

المثقف والسلطة

دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر

محمد الشيخ

الفلسفة العربية ـ الإسلامية

فلسفة الكندي

وآراء القدامى والمحدثين فيه

د. حسام محي الدين الألوسي

الفلسفة السياسية عند الفارابي (طبعة رابعة)

عبد السلام بنعبد العالي

دولة الشريعة

جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا

د. علي عباس مراد

المناحي الفلسفية عند الجاحظ (طبعة ثانية)

د. علي بو ملحم

السياسة والوحي: الماوردي وما بعده

د. حنا ميخائيل

من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب

د. محمد المصباحي

الوجه الآخر لحداثة ابن رشد

د. محمد المصباحي

العلوم الطبيعية عند ابن رشد

د. حسن مجيد العبيدي

ابن خلدون وتاريخيته (طبعة ثانية)

د. عزيز العظمة

العقل والشريعة

مباحث في الابستمولوجيا العربية الإسلامية

د. مهدي فضل الله

بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام

د. عمر فروخ

نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي

هادي العلوي

١١٦٩(١٣٠٣)/٠١/١٠٠٠

ISBN: 9953 - 410 - 10 - 0

G.W.F. HEGEL

LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

***

□ **علم ظهور العقل**، أحد النصوص الكبرى المكوِّنة للعقل الإنساني على الإطلاق. قيل فيه انه **المفترق** الذي تشابكت عنده نتائج الفكر الفلسفي القديم بجميع منازع الفكر الحديث، وقيل فيه أيضاً انه ميلاد وتشكّل الروح الإنسانية، وأصل التأصيل التاريخي الكامن في كل تفكير هيغل. في هذا الكتاب يدرس هيغل تطور الوعي الإنساني من علاماته الأولى وحتى التطور الواعي للعلم ومنهج البحث العلمي... بحيث لم تعدْ الفلسفة مع هيغل نظرية مجرّدة، بل خبرة، خبرة تاريخية ومنطقية، يحكمها منطق جديد هو المنطق الجدلي، الركن الأساس وحجر الزاوية في جميع الاتجاهات الفكرية الحديثة.

علم ظهور العقل، لا ينكر أحد صعوبته البالغة، بل واستغلاقه الشديد في بعض المواضع. ولعل هذا بالذات ما حمل **مصطفى صفوان**، أحد أبرز وأرصن مفكرينا العرب ذي السمعة العالمية، على قبول هذا التحدي الكبير. فتصدى بجرأة لترجمته إلى العربية أملاً في وصل ما انقطع من صلة ما بين اللغة العربية والفكر الغربي، ثم رغبة في اكتشاف ما تدخره لغتنا العربية من طاقات تتسع حتى لأساليب الفكر الحديث.

ISBN: 9953 - 410 - 10 - 0

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت